JAIME L. GELBSTEIN

LA FILOSOFÍA

De Descartes a Heidegger

Editorial Biblos
Filosofía

LA FILOSOFÍA

De Descartes a Heidegger

JAIME L. GELBSTEIN

LA FILOSOFÍA

De Descartes a Heidegger

Editorial Biblos
Filosofía

Jaime L. Gelbstein
La filosofía: de Descartes a Heidegger.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2015.
218 p.; 14x20 cm.- (Filosofía)
ISBN 978-987-691-397-3
1. Filosofía. I. Título
CDD 190

Creative Commons

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Armado: *Luciano Paez S.*

© Jaime L. Gelbstein, 2015
© Editorial Biblos, 2015
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición se terminó
de imprimir en Imprenta Dorrego,
Avenida Dorrego 1102, Buenos Aires,
República Argentina,
en agosto de 2015

Índice

Prólogo 9
Introducción 11
La inquietud filosófica. Pensamientos básicos 17
Mirada a vuelo de pájaro sobre el desarrollo del pensamiento filosófico: de Descartes a Heidegger 25
René Descartes 41
Baruch Spinoza 59
Los empiristas ingleses: Locke, Berkeley y Hume 65
Gottfried Wilhelm Leibniz 83
Immanuel Kant 99
Georg Wilhelm Friedrich Hegel 139
Edmund Husserl 165
Martin Heidegger 173
Filosofía, ciencias físicas y realidad 185
Apéndice 199
Vocabulario 203

Prólogo

En este libro he intentado exponer la temática de la filosofía desarrollando el pensamiento de los grandes filósofos desde Descartes hasta Heidegger, comenzando por evocar brevemente a los primeros pensadores que vivieron en la antigua Grecia unos cinco siglos antes de nuestra era, en tiempos que fueron fundacionales para el inicio del conocimiento humano.

Procuré desarrollar ese pensamiento mediante una exposición clara y sencilla, despojada del engolamiento que suelen presentar muchos trabajos sobre filosofía y que dificulta su comprensión. Me propuse poner la filosofía al alcance de cualquier persona interesada en los temas profundos que se refieren a la existencia, ese maravilloso destello fugaz precedido y sucedido por dos infinitos inmensamente largos y misteriosos. Escapa a este propósito el capítulo titulado "Filosofía, ciencias físicas y realidad", que requiere del lector conocimientos más amplios. Lo incluí porque se refiere a un conjunto de visiones actuales de la realidad física que tienen una profunda relación con la filosofía.

Para mayor claridad, expuse el desarrollo de la filosofía por medio de aproximaciones sucesivas, que en muchos casos comporta incurrir en reiteraciones. La repetición de un concepto, expuesto con diferentes enfoques y de diversas maneras –algo así como la acción de "rumiar" el concepto, o de "machacar" sobre él– corre el riesgo de caer en redundancias, pero permite consolidar el conocimiento y fijarlo firmemente en nuestras mentes.

Quiero agradecer el estímulo entusiasta y la invalorable ayuda que me brindaron mi amigo Eduardo Shore y mis familiares, en especial mi hijo Antonio y mi nieto Martín.

Expreso mi agradecimiento y admiración a mi hijo Pablo, que con su extraordinaria inteligencia y calidez humana marcó mi orientación profesional, configurando el extraño caso de un hijo que orienta al padre señalándole el futuro y dándole lecciones de vida.

Evoco la memoria de mi esposa María, a quien dedico este libro con profundo amor. Ella, plena de belleza, bondad, ternura e inteligencia, me acompañó durante sesenta años a transitar la vida.

Buenos Aires, mayo de 2015

Introducción

La naturaleza luce su esplendor en el paisaje que estoy contemplando. Me inundan la emoción y el asombro, y fluyen en mi mente preguntas profundas y fundamentales. ¿Es Dios quien creó este espectáculo maravilloso? Si Dios existe, existe desde el inicio de los tiempos. Pero ¿qué significa esto, el inicio de los tiempos? Porque antes del inicio, debió haber existido un tiempo anterior. Y esto lleva a preguntarme acerca de la infinitud del tiempo y del espacio. ¿Cómo es posible que el tiempo y el espacio sean infinitos? Aun aceptando la teoría del *big bang*, me cuesta creer que todo comenzó, hace 13. 800 millones de años, desde la nada. De todos modos, ¿qué es en sí mismo el espacio, y qué es el tiempo?

En cuanto me formulo estas preguntas profundas y fundamentales, ingreso en el dominio de la filosofía.

Mis dudas desembocan en el tema de la existencia. Veo las personas y las cosas que me rodean, y pienso: ¿por qué existen, y no existe en su lugar el vacío absoluto, la ausencia de todo, es decir, la nada? El filósofo alemán Martín Heidegger formuló, en el siglo xx, una pregunta fundamental y lacerante que ya había planteado tres

siglos antes Gottfried Leibniz: "¿Por qué el ser, y no la nada?". O sea, ¿por qué existen las cosas, si podría ser que no existiera nada en absoluto, ni las cosas, ni los seres vivientes, ni el cosmos, ni la luz y el sonido, ni el espacio y el tiempo? Esta pregunta podría ser formulada a Dios por un creyente en Él sin incurrir en una irreverencia porque, en tanto que es omnipotente, Dios podría haber decidido que, en lugar de la cosas y en lugar de la vida, no existiera nada, y tampoco existieran el espacio y el tiempo.

Y si Dios no optó por la nada y decidió la existencia, ¿qué significa existir? Esa roca que distingo claramente en el paisaje ¿existe?

Estimado lector, no se espante por esta pregunta: la duda es válida, y lo comprenderá a lo largo de este libro. Nos hemos topado con un tema fundamental, el de la existencia.

Conviene que nos refiramos aquí a la significación de dos términos que son muy importantes en la comprensión de la filosofía: el de *existir,* el de *ser* y sus correlatos, *existencia* y *esencia*.

No es fácil dar una definición del término *existir* que explique cabalmente su significado. El concepto de existir se vislumbra contraponiéndole el opuesto: no existir. No existir significa la nada; es el vacío, la oscuridad y el silencio absolutos.[1] El lenguaje no nos permite expresar adecuadamente este tipo de pensamiento, porque pensar en la nada, o

1. Esta enunciación debe ser entendida en su acepción más amplia. En la sentencia "las vacas voladoras no existen" la inexistencia se refiere sólo a las vacas voladoras, y la nada se asocia con la ausencia total de vacas voladoras.

sea en la no existencia, es caer en un pensamiento mal construido: la nada *existe* en mi mente como pensamiento de una entidad vacía de existencia.

Es difícil concebir la no existencia como una alternativa posible, porque esa alternativa es sólo imaginable por medio del pensamiento, que presupone la existencia de quien piensa. Tener conciencia es sólo posible si existe alguien que la posee; ella, la conciencia, no es vacía si tiene contenidos. No es posible concebir una conciencia vacía de contenidos.

Es más fácil comprender el término *ser,* porque no hay forma de existencia que no tenga una manera, un atributo, una modalidad, una forma: *ser* es la manera, la forma, el atributo o la modalidad, de existir. En el pensamiento *yo soy un hombre*, *yo* soy el sujeto del ser, y *hombre* es el predicado que indica la manera o modalidad de mi existencia; indica qué y cómo soy. Yo existo y soy un hombre; mi esencia es ser un hombre. Es decir, *ser* expresa la *esencia* del que existe en tanto hombre.

Volviendo a la roca, observemos que la única constancia de que la roca existe me la proporciona mi mente, porque la imagen de la roca está contenida en ella. Mis congéneres coinciden conmigo, porque sus respectivas mentes registran una imagen de la roca prácticamente idéntica a la que registra la mía. Aquí sobreviene la pregunta: ¿cómo puedo decir que una cosa existe, si nadie la ha contenido en su mente? Veremos más adelante que esta pregunta se corresponde con una doctrina filosófica denominada *empirismo*.

En cuanto a mí mismo, en este momento tengo la plena conciencia de que existo. Pero, ¿qué era de mí antes de mi nacimiento, y qué será después de mi muerte? ¿Quién, o

qué cosa, aparte de mí y de mis semejantes, tiene conciencia? Me pregunto si existe Dios, testigo único y creador de los eventos, objetos, vidas, causas y efectos, de la concatenación de hechos y transformaciones que han sucedido, suceden y sucederán en el transcurso del tiempo. Y si existe Dios, ¿puede haberse creado a sí mismo? ¿Cuál fue la causa generadora de Dios?

Como veremos, la duda sobre la existencia de Dios, de las cosas, de mí mismo, no es trivial. Preguntarse o dudar de la existencia de una cosa, en este caso la roca que está frente a mí, o de mí mismo, o de Dios, es natural y no configura de ninguna manera un absurdo.

La duda acerca de la existencia está en la base de las preguntas profundas, fundamentales y primigenias que el hombre se ha formulado siempre, a partir del momento en que los griegos se instalaron en la Historia, unos seis siglos a.C. Ellos sistematizaron en un estudio lógico profundo las inquietudes acerca de la existencia que, además, habían sido materia de las mitologías. Los griegos fueron los primeros pensadores de la civilización occidental. Con sus quitones (las togas de los romanos) confeccionaron los pañales con que arroparon a la criatura humana cuando nació en Grecia para iluminar, con su mente brillante, el campo del conocimiento profundo de la condición humana y los entes que la rodean.

Las preguntas básicas y elementales que nos formulamos a partir de la Grecia antigua intentan indagar en el "más allá" de este universo inmenso, bello y misterioso; más allá del conocimiento que nos brinda la contemplación del entorno que nos rodea y más allá de las ciencias como la cosmología,

la física, la química, la biología, la matemática, la geometría, entre muchas otras.

Esta inquietud por ver el más allá de las cosas es el fundamento de la filosofía. Etimológicamente, filosofía deriva de las palabras griegas *phylos*, que significa amor, y *sophia,* que significa sabiduría. Quien piensa filosóficamente intenta alcanzar el conocimiento profundo del mundo que lo circunda, y lo hace a instancias del amor. Las preguntas elementales, básicas y trascendentales que nos hemos formulado pertenecen al dominio de la metafísica, que es el estudio filosófico de lo que está "más allá de las cosas físicas" (de las cosas físicas concretas que nos rodean). La metafísica es la disciplina que indaga en la esencia de la realidad y en la esencia de la vida; también, en la psiquis misma en cuanto ella percibe, registra y procesa las señales que emanan del mundo exterior.

Existen otras disciplinas o dominios que forman parte del conocimiento profundo de las cosas del mundo que nos rodea. La *ontología* se ocupa del ser en sí mismo, de la existencia en sí misma, con prescindencia de sus manifestaciones concretas. Esto quiere decir que la Ontología, cuando enfoca al ser humano, considera sólo su existencia y deja de lado toda otra circunstancia, como sus características antropológicas, culturales, aspectos biológicos, etcétera. Comprenderemos más adelante en qué consiste la indagación ontológica; pero podemos adelantar aquí que la pregunta de Heidegger acerca de por qué existen las cosas y no la nada, es de naturaleza ontológica.

Parte muy importante de la filosofía es la *gnoseología*, que estudia el origen y la posibilidad del conocimiento, sus alcances,

características y limitaciones, y los criterios de verdad (que son las condiciones necesarias y suficientes para que un enunciado sea consagrado como verdadero y no falso). Podríamos decir que la gnoseología es la disciplina que se centra en el estudio del conocimiento. En particular, el estudio gnoseológico aplicado a las ciencias (como por ejemplo la astrofísica o la biología molecular), se denomina *epistemología*. Otras partes fundamentales del pensamiento filosófico –la *lógica*, la *teología*, la *psicología*, la *sociología*– pertenecieron al tronco de la filosofía, pero luego se separaron para constituir disciplinas independientes.

Los dominios de la filosofía no están absolutamente delimitados, sino que suelen imbricarse.

Para comprender el significado y el alcance de la inquietud filosófica navegaremos a través de los pocos años que cavaron el lecho temporal por el que fluyó una revolución gigantesca que dio origen a la filosofía moderna. Iniciada por Descartes a mediados del siglo XVII, la filosofía moderna y la contemporánea, durante trescientos años, fue construida por los pensamientos de Descartes, Spinoza, los empiristas –Locke, Berkeley y Hume–, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger. Ellos fueron los pensadores pioneros que se destacaron por encima de otros filósofos de su tiempo.

La denominada filosofía moderna comprende el período que va desde Descartes hasta Hegel, o sea desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XIX. Los pensadores posteriores pertenecen al dominio de la filosofía contemporánea.

En este trabajo describiremos los hitos fundamentales del pensamiento de estos filósofos, que se han destacado en el enfoque de los temas fundamentales de la filosofía.

La inquietud filosófica
Pensamientos básicos

En este momento mis ojos ven una mesa. De esa mesa percibo determinadas características: el material es roble color castaño, la tapa es rectangular y está sustentada por cuatro patas cilíndricas; al acercarme a ella huelo el suave aroma del roble y con mis dedos compruebo su textura tersa; distingo las vetas, marcas y manchas debidas al deterioro; puedo describir su forma y medir sus dimensiones.

Tengo de la mesa una imagen clara y diferenciada. No confundo la mesa con otros objetos que la circundan. Con la excepción de los atributos del color, en cuya apreciación puede haber ciertas diferencias, los seres humanos coincidimos al describir esa mesa.

Para nosotros, la mesa existe. ¿Qué se entiende cuando manifestamos que algo *existe*? Ya lo hemos visto: si una cosa existe, es porque tiene el atributo de la existencia; si no existiera, sería la nada. Una cosa existe; si no existe, es la nada. Pero la cosa, además de existir, *es*. Cuando decimos que *es,* nos referimos a su *manera,* a su *forma*, de existir; el ser es la *esencia* del existir de

la cosa. Por ejemplo, de mí puedo manifestar que existo, y además puedo dar datos de mi existencia: que mi nombre es Jaime, que tengo tantos años, que soy padre de tres hijos, que soy ingeniero, que me interesa la Historia, que mi salud es buena, etcétera. Cuando me refiero a cómo existo, estoy describiendo mi esencia; esto es lo que *soy*, y *cómo soy*; éstos son mis atributos.

Volvamos a la mesa. Observemos la forma en que, por medio del lenguaje, me he referido a la mesa. Consciente o inconscientemente, la he descrito a través de lo que *percibo* de ella, y no de lo que la mesa *es* o *tiene*. He hecho referencia únicamente a la imagen interna que mi psiquis se ha forjado de la mesa, y he descrito esa imagen. Si cotejo mi visión de la mesa con la de otro ser humano, constataré que ambos coincidimos en su descripción. Pero esto sólo significa que coincidimos en la descripción de nuestras respectivas imágenes internas de la mesa. No podemos afirmar que la mesa existe como un ente en sí mismo, que es independiente de que nosotros lo observemos o no.

No tengo duda alguna de lo que percibo de la mesa: su forma, sus dimensiones, la materia de que está constituida, su color, aroma, etcétera. Pero ¿puedo asegurar que frente a mis ojos, y fuera del ámbito de mi psiquis, *existe* una mesa, que *es* de roble, y que esa mesa *consiste* en el conjunto de sus atributos y características, que *posee* una forma rectangular de determinadas medidas, que *destila* un aroma particular, que *ha sufrido* el deterioro causante de las manchas y marcas que observamos? No puedo afirmar que los atributos que yo percibo de la mesa son intrínsecos a ella, es decir, que son absolutamente independientes de que yo la observe. No puedo afirmar que la mesa *es* como la veo. Sólo puedo decir

que la imagen que poseo de la mesa es el resultado de mi *manera de percibir.*

En efecto, si mi visión fuera diferente –por ejemplo, si yo y mis congéneres tuviéramos en la córnea un filtro azul–, la descripción de la mesa sería diferente. Pero, además, ¿puedo afirmar que la mesa seguiría siendo, que seguiría teniendo la configuración con la que la represento en mi mente, si nadie pudiera percibirla, digamos, en el caso de que un accidente natural hiciese desaparecer súbitamente de nuestro planeta a los seres vivientes, y en especial a la especie humana? Si respondo afirmativamente a esta pregunta, es porque creo que la mesa tiene una existencia absoluta, o sea que creo que la mesa *existe en sí misma* y *por sí misma*; existe sin depender de otra existencia –por caso, la mía o la de un semejante–; la mesa existe al margen de que yo la perciba, al margen de que yo piense o no en ella, o sea al margen de que la mesa exista *en mí* y *para mí* por el hecho de *estar contenida* en mi pensamiento; estaré creyendo que esa mesa existe en sí misma y por sí misma, en forma absoluta, que posee determinadas propiedades, y que hay una correspondencia perfecta entre la mesa que es real, que existe, y la imagen que mi mente ha forjado de ella.

En definitiva, puedo referirme a la mesa con dos enfoques diferentes.

El primero es el que acabamos de considerar: la mesa es un ente *en sí*, un ente de la realidad externa a mi psiquis e independiente de ésta, independiente de que yo, o mis semejantes, la observemos o pensemos en ella; es la mesa que conservará sus atributos aun después de que un cataclismo

hiciera desaparecer a la especie viviente; los conservará aunque nadie pudiera percibirla. Esta mesa, así considerada, es la mesa *en sí misma* y *por sí misma*, es una cosa u objeto de la realidad; es la mesa real, un objeto real, una *cosa en sí*, que existe con independencia de que yo o alguien semejante a mí la veamos o pensemos en ella. La cosa existe en forma absoluta, con todos sus atributos, independientemente de que yo y mis semejantes existamos.

Un enfoque diferente se refiere a la mesa como *fenómeno*. Denominamos fenómeno producido por una cosa, no a la cosa en sí misma, sino al *aspecto,* a la *apariencia*, que se asienta en mi mente al percibir las señales –los estímulos– emanados de esa cosa. La palabra fenómeno proviene de la palabra griega *faino*, que significa *aparecer*.

Veamos lo expuesto más detalladamente. La mesa emite señales –de luz reflejada, de aroma– que son percibidas por mí y se asientan en mi mente. Esas señales, cuando son captadas, producen una modificación en mi mente; la modifican en tanto imprimen en ella la imagen de la mesa, hacen que yo me represente esa mesa de una determinada manera. Esa apariencia, y no la mesa en sí misma, constituye el *fenómeno* de la mesa. Fenómeno de la mesa es entonces su *apariencia*, es decir, la forma en que *aparece en mí* al imprimir su imagen en mi psiquis. Fenómeno de una cosa es la imagen que las señales o estímulos emanados de esa cosa imprimen en la psiquis, configurando así la apariencia de la cosa. Digámoslo de esta manera: la cosa exterior a mí, al imprimir su imagen en mi psiquis, la modifica: el fenómeno de una cosa es la modificación que en mi psiquis producen las señales o estímulos emanados de esa cosa, al

configurar en mi interioridad la apariencia de la cosa. En el caso de la mesa, su fenómeno es la manifestación que produce en mi psiquis una cosa denominada "mesa", al proyectar en mí una imagen que la representa. Esta mesa, así considerada como fenómeno, produce una representación interna *en mí*: es la *mesa pensada*. Lo que abriga mi mente es una imagen, una representación, de la mesa exterior; ésta se expresa en mí a través del fenómeno, que es –insistamos– la manifestación que se hace presente en mi mente al imprimirse en ella la apariencia de la mesa. Pero no puedo estar tan seguro acerca de la existencia absoluta de la cosa en sí misma; sólo percibo un fenómeno, al que atribuyo una fuente (la cosa). Y este enfoque no es trivial, como veremos más adelante.

Esta dualidad de enfoques interesó profundamente al hombre en el transcurso de su historia intelectual, y lo llevó a centrar su pensamiento en el tema de la existencia. Ese tema está implícito en las preguntas siguientes, que ya hemos formulado: *¿Qué es la existencia? ¿Qué y quiénes existen?* Aplicando estas preguntas al ejemplo dado anteriormente, me formulo las preguntas siguientes. ¿Existe la mesa real, exterior a mí? ¿O bien, existe sólo la imagen de la mesa en la interioridad de mi mente? ¿Existen ambas, la cosa en sí (la mesa como objeto real, absoluto) y su imagen en mi mente? Y si es así, ¿cómo se relacionan la mesa en sí, independiente de mí, y la representación interna que de ella se forja mi mente? ¿Coinciden exactamente la mesa, como cosa en sí, y la representación que de ella registra mi mente? Estas preguntas medulares, propias de la metafísica, son de naturaleza ontológica. Se refieren al dilema de la existencia. Constitu-

yen el nudo central, el meollo de la inquietud filosófica. La ontología es la parte de la filosofía que estudia ese concepto misterioso que es la existencia y ese otro concepto que es el ser, o sea la forma, los atributos y las cualidades con las que se inviste la existencia.

Vamos a plantearnos la pregunta medular de la filosofía en los siguientes términos ontológicos. ¿Existe fuera de mi conciencia, de mi pensamiento, es decir, fuera de mí, un mundo externo real, un mundo que existe en sí mismo y por sí mismo, independiente de mí y mi pensamiento? ¿Aquello que está contenido en mi pensamiento, tiene un correlato real con algo exterior a mí, o sea, se corresponde con objetos y eventos que existen fuera de mi pensamiento, que existen realmente por sí mismos? Hemos denominado fenómenos a las manifestaciones de los objetos y eventos del mundo que nos rodea, percibidas por los sentidos (por nuestro sistema sensorial). Me pregunto: ¿detrás de esas manifestaciones del mundo exterior, o sea, más allá del mundo fenoménico, existen cosas y eventos reales que son la "fuente fidedigna" de las imágenes que nos inducen? Dicho de otra manera: ¿existen objetos y eventos que, fuera de mí, se corresponden exacta y fielmente con las imágenes que de ellos percibe mi psiquis? Por otra parte, ¿subsistirá la existencia de esos objetos, independientemente de mi psiquis, de mi pensamiento, en el caso de que yo desapareciera y, conmigo, todos los seres vivientes y en particular los dotados de pensamiento?

Estas preguntas pueden parecer triviales, o absurdas. Decimos a un amigo: "Qué bella es esa mujer", y no, "tengo la imagen de una bella mujer". Para mí y para mi interlocutor,

esa mujer existe; y existe, además, con la misma configuración que se presenta en mi mente. Porque si veo a una mujer, si tengo de ella una imagen y siento una atracción por ella, ¿cómo puedo dudar de que existe por sí misma, y de que ella es idéntica a la imagen interna que induce en mi psiquis? Si veo a esa mujer es porque su imagen está alojada en mi psiquis, y no dudo de que, correlativamente, una mujer real y concreta existe fuera de mi pensamiento en el ámbito que me rodea, y existe dotada de los atributos con que la percibe mi mente. Pero a medida que incursionemos en el ámbito de la filosofía y nos enteremos del pensamiento de los filósofos ingleses Locke, Berkeley y Hume, y el del alemán Kant, comprenderemos que estas dudas son tan legítimas y válidas, que nos harán desconfiar de que las cosas en sí (la mesa o la bella mujer) sean idénticas a las imágenes correlativas que tenemos de ellas y se correspondan fielmente con esas imágenes.

Mirada a vuelo de pájaro sobre el desarrollo del pensamiento filosófico: de Descartes a Heidegger

El desarrollo que sigue a este título intenta dar un panorama general sobre la evolución del pensamiento filosófico. Será explicado en detalle a lo largo del libro, de modo que carece de consecuencia que por el momento algunos términos o conceptos presenten alguna duda.

Respecto al concepto de existencia, de algo puedo estar seguro: de que yo existo. Porque tengo conciencia, porque me percibo a mí mismo, porque percibo un mundo que es exterior a mí, porque pienso y soy consciente de que pienso, no puedo dudar de que si algo existe, ese soy yo. Si de algo no debo dudar, es de mi propia existencia, porque de ella tengo una constancia inmediata. Puedo dudar de que en el mundo exterior a mí la mesa posea los atributos que le asigna mi mente, pero no puedo dudar de que yo tengo una imagen interna de la mesa; de que yo pienso la mesa. No puedo dudar de que pienso, porque para verificarlo no requiero salir de mi conciencia. Mi existencia es incontrovertible, porque es inmediata y precede a todo. Si niego mi

existencia, mi duda se extiende a todo el universo que me rodea, y no puedo seguir elucubrando nada. Éste fue el punto de partida de Descartes, en el siglo XVII: aseguró la existencia del hombre que piensa, implantó la duda sobre los conocimientos y creencias preexistentes y asumió esa duda como punto de arranque para el desarrollo de su pensamiento filosófico.

Desde la Antigüedad y hasta mediados del siglo XVII, los grandes intelectuales no dudaron de la existencia de un universo de cosas en sí, o sea de un universo que existe por sí mismo independientemente de que sea o no captado y pensado por la psiquis de un ser viviente. Un mundo real, concreto, que existe en sí mismo y por sí mismo, independientemente de que sea pensado o no, es un mundo *inmanente*. Una cualidad inmanente significa que esa cualidad es inherente a la cosa que la posee, independientemente de algo exterior a esa cosa. Para esta forma de pensar, el mundo, con sus contenidos, existe: los objetos y eventos son reales y están contenidos en un universo que es real, y que lo es en forma absoluta en tanto y en cuanto su existencia no depende de que sea percibido por un ser viviente. Para los filósofos seguidores del pensamiento de Aristóteles, que vivió entre los años 384 y 322 a.C., el mundo exterior –exterior a ellos, o a su psiquis– existe tal cual lo percibimos. Aristóteles fue el gran pensador de la Antigüedad. Abordó los temas de la filosofía, las matemáticas, la física, la biología y la política; fue asimismo el creador de la lógica. Su autoridad se extendió a través de los siglos, y fue el pensador indiscutido hasta el siglo XV.

Antes de Aristóteles, Platón (427-347 a.C.) había expuesto una visión dual. Para él existen dos mundos, un mundo real y un mundo ideal. Los sentidos se nutren del

mundo real, que es un mundo físico en el que todo está sujeto al cambio; nosotros lo percibimos a través de nuestros sentidos. Por otro lado existe un mundo ideal, el mundo de las ideas, en el que están las ideas perfectas e inmutables de todo lo que contiene el mundo real. Para Platón, lo que tiene realidad es únicamente lo que existe en el mundo ideal, porque en el mundo real existen las cosas correlativas a esas ideas, pero son representaciones imperfectas de éstas. La idea de mesa, como la de cualquier objeto, la idea de amor, la idea de justicia, la idea de amistad, son perfectas: son la mesa perfecta, el amor perfecto, la justicia perfecta. Sólo podemos llegar a estas ideas perfectas a través de nuestra mente. En cambio, lo que habita el mundo real son copias imperfectas de lo que correlativamente yace en el mundo ideal. Platón veía al mundo de las ideas, al de la razón, como perfecto y real. En su célebre alegoría de la caverna, Platón expuso una representación metafórica de este pensamiento. Sucintamente, la alegoría representaba una caverna sobre cuya pared del fondo se proyectaban en forma imperfecta las sombras de las cosas iluminadas, desde la boca de la caverna, por la luz del sol. Unos prisioneros encadenados sólo podían mirar la pared de la caverna. Lo que percibían eran sombras, imágenes imperfectas proyectadas sobre la pared de los objetos que, detrás de ellos, eran iluminados por la luz del sol. En cambio, los objetos concretos, fuente de esa proyección, eran fidedignos y constituían las ideas, expresión perfecta de la realidad.[1]

1. Ésta es una versión simplificada de la alegoría de la caverna de Platón.

El filósofo griego Heráclito de Ëfeso, que vivió entre los años 540 y 470 a.C. , aceptó la existencia de un mundo real externo a nosotros, pero lo vio como un mundo cambiante, fluyente, que al evolucionar en forma permanente nunca es igual a sí mismo. Lo expresaba de esta manera: "No podemos bañarnos dos veces en el mismo río". Ello, porque el río que fluye nunca es el mismo, y porque nosotros fluimos a lo largo del tiempo y no somos exactamente lo que fuimos la primera vez que nos sumergimos en él. Veremos que esta idea de la fluencia de las cosas y del tiempo fue reasumida por el filósofo Friedich Hegel, unos veintitrés siglos más tarde.

A la doctrina filosófica que sostiene la existencia de un universo en sí mismo se la denomina realismo. El realismo, que imperó en la filosofía hasta el siglo XVII, no dudó de que en el universo existen objetos y eventos que se corresponden fielmente con sus manifestaciones fenoménicas en la mente, es decir que esos objetos y eventos son reales, existen independientemente del pensamiento, o sea independientemente de que sean pensados o no. Para el realismo, los entes y eventos que se manifiestan en el universo existen tal cual los percibimos. El universo exterior contiene una lógica intrínseca:[2] su

2. La lógica intrínseca o interna de un sistema (en este caso, el universo exterior) es el conjunto de leyes o comportamientos a los que se ajustan los contenidos (o partes) de ese sistema, en virtud de los cuales queda configurada la concertación, conciliación y concurrencia de las partes del sistema para alcanzar una determinada finalidad. Si algo, como un sistema, tiene una lógica interna, es porque tiene un "orden subyacente" que rige y determina su comportamiento.

comportamiento se ajusta a leyes que concatenan las causas con sus efectos, y que estamos en condiciones de comprender. Para el realismo, primero y ante todo, existe el mundo exterior a la mente; ese mundo exterior se impone, y precede, al sujeto que lo contempla. Subordinado a la realidad externa, el sujeto nutre su pensamiento abrevando en ella. En términos de existencia, la cosa externa se antepone a la cosa representada en la mente. Ésta fue la visión ciertamente ingenua y carente de profundidad que el realismo tuvo acerca del mundo exterior.

Entre los grandes pensadores de la Grecia antigua se destacó Parménides de Elea, que vivió entre los años 520 y 450 a.C. Parménides refutó el enfoque de Heráclito, en cuanto pensó que la visión de una realidad que fluye permanentemente introducía una confusión inaceptable, que provenía de dar prioridad a los sentidos en la descripción de la realidad. Decir que todo fluye, como el ejemplo del río, es manifestar que nada es, sino que está siendo. Parménides sostuvo que esa manifestación confundía dos principios categóricamente opuestos: el ser y el no ser. A éste, al no ser, negaba su existencia.

El conocimiento imperante desde el siglo IV d.C. hasta el siglo XV estuvo impregnado del espíritu de la Edad Media. El conocimiento medieval era inconmovible e incontestable, en tanto gozaba del prestigio que le confería la autoridad ejercida por la Iglesia. Fue un conocimiento fundamentalmente escolástico. La escolástica es el cuerpo de conocimientos formado por la articulación y conciliación de la doctrina cristiana con el pensamiento de Aristóteles, el filósofo insigne de la Grecia Antigua que fue consagrado como certero e indiscutible por la Iglesia. Nadie podía desafiar la autoridad eclesiástica:

quien se atreviera a dudar siquiera de lo estipulado por las Sagradas Escrituras y el pensamiento aristotélico era desechado, relegado, perseguido y corría el riesgo de ser incinerado en la hoguera.[3] El razonamiento medieval, casi siempre plagado de sofismas, silogismos forzados, argumentaciones inconsistentes y rebuscadas reñidas con el sentido común y con la lógica, y, en ocasiones, con los dictados de la experiencia directa, fue un conocimiento rígido y hermético, a la vez que indiscutible. Estaba impregnado de misticismo y puesto al servicio de la exaltación de Dios. Desde el siglo XII la Iglesia proclamó que la visualización aristotélica de la realidad era correcta e incontrovertible, e interpretaba fielmente la concepción que había tenido Dios cuando construyó su obra maravillosa y perfecta, la Creación.

Pero a partir del siglo XVI, las representaciones e imágenes del mundo físico dadas por el conocimiento y la religión imperantes en Occidente sufrieron convulsiones tremendas, que se sumaron a las que había provocado, a fines del siglo anterior, el descubrimiento de América. En el siglo XVI, en el que el Renacimiento ya había echado raíces firmes, comenzó la liquidación de la rigidez escolástica. Se empezó

3. Giordano Bruno, distinguido astrónomo y matemático, murió consumido por las llamas de la Inquisición en 1670 porque tuvo la osadía de negar la concepción que la Iglesia había impuesto acerca de la cosmología y la moral, concebidas como un pensamiento rígido e incontrovertible. Galileo fue prudente y tuvo más suerte, porque se retractó públicamente de sus convicciones. Todo esto ocurrió en el siglo XVII, ya superada la Edad Media, a pesar del nuevo espíritu de libertad introducido por las luces del Renacimiento.

por dudar de todo, y la duda no tardó en recaer sobre el pensamiento mismo, en cuya infalibilidad se había creído ciegamente, puesto que, siendo legado de Dios, estaba sustentado en forma férrea por el escolasticismo y por los sacrosantos dictados del dogma.

El pensamiento escolástico sufrió un cimbronazo violentísimo. Los viajes de Cristóbal Colón a partir de 1492 y el viaje de circunvalación iniciado por Magallanes y completado por Vasco de Gama confirmaron que nuestro planeta tiene una forma similar a la de una esfera, y no plana. A esto se le sumaron los descubrimientos realizados en los siglos XVI y XVII por Copérnico, Galileo, Tycho Brahe, Kepler y Newton, entre otros, que describieron una imagen del universo totalmente distinta a la que estaba vigente. Esta nueva visión de la realidad constituyó una conmoción de tal envergadura que fue tildada de revolución copernicana. En apenas medio siglo, la Tierra dejó de ser plana y de estar ubicada en el centro del universo.

Las nuevas experiencias pusieron en evidencia que el mundo circundante era inconciliable con la concepción e interpretación que habían regido durante siglos, y que esa concepción debía ser modificada radicalmente.

Estas evidencias introdujeron un trauma en el cuerpo de conocimientos vigentes hasta entonces. ¿Se había interpretado erróneamente el universo exterior, al contemplarlo? ¿Fue errado creer que todo lo que se observa en la experiencia no puede merecer otra interpretación que la directa e inmediata, la de creer que el mundo que nos rodea es, a través de sus manifestaciones, absolutamente fidedigno? Se estaba seguro de que la Tierra era plana, pero

los nuevos descubrimientos desecharon esa creencia drásticamente. Entonces, ¿no es, acaso, el pensamiento falible en sí mismo? En estas preguntas se vislumbra que al enfoque con el que se observa el mundo circundante se le debe anteponer el análisis gnoseológico. Gnosis, en griego, significa conocimiento. La nueva visión del mundo implantó la convicción de que se debía estudiar el conocimiento en sí mismo y examinar en qué forma, por medio de la actividad mental, logramos alcanzarlo; se debía desconfiar del conocimiento hasta que se supiera cómo aprehendemos la realidad por medio de nuestros sentidos y por medio del razonamiento, y se debía investigar si esa forma de aprehensión del conocimiento era fidedigna.

Una pregunta que surge de inmediato es la que sigue: ¿es legítimo nuestro conocimiento si sólo proviene de la experiencia que nos da la observación del mundo exterior? Al conocimiento originado en la observación del mundo exterior se lo denomina conocimiento empírico. Es un conocimiento *a posteriori*, o sea que es generado posteriormente a la contemplación del mundo exterior a nosotros. Por el contrario, ¿poseemos un conocimiento que está íntimamente incorporado a nuestra psiquis, y que se genera con prescindencia de la observación del mundo exterior a nosotros? Un conocimiento de esta naturaleza se denomina conocimiento *a priori*; es anterior a la contemplación del mundo externo. Es éste un conocimiento inherente a nuestra psiquis; es preexistente y está incorporado a nuestra mente prescindiendo de la experiencia exterior y de cualquier actividad mental consecuente. El conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo el conocimiento proviene de ella.

El conocimiento *a priori* es independiente de la experiencia, y es generado por el razonamiento; una verdad *a priori* se incorpora en nosotros por la actividad de la razón.

Para los racionalistas, el conocimiento *a priori*, o sea, el que es independiente de la experiencia, es posible. El racionalismo es la doctrina filosófica que sostiene que el conocimiento puede formarse por medio del razonamiento, en el ámbito interno de la psiquis, sin necesidad de recurrir a la experiencia empírica.

A partir del siglo XVII, que fue el siglo de Descartes, la ciencia en general y la filosofía en particular sufrieron conmociones demoledoras. Se hizo evidente que, para analizar esta concurrencia y conjugación de los conceptos acerca de la naturaleza de las cosas y su existencia, de la percepción de esas cosas por la mente, de la confiabilidad de la percepción, es decir, del conocimiento en sí mismo, y de la existencia o no del conocimiento *a priori* y del empírico, se debía incursionar en el estudio gnoseológico. Antes de determinar qué es la realidad, debemos estudiar los alcances de nuestra capacidad de contemplar, aprehender y conocer el mundo exterior a nosotros; debemos asimismo contemplar y aprehender el mundo interior a nosotros –el de la psiquis– y los recursos con que contamos para ello. Es así como en la ciencia en general, y en la filosofía en particular, aparece el enfoque gnoseológico. A través de esta disciplina estudiamos el conocimiento en sí mismo, o sea el producto final, el resultado de la actividad psíquica del sujeto pensante enfrentado con el mundo exterior a él y con su propio mundo interno. La gnoseología, recordémoslo, intenta conocer la esencia misma del conocimiento, los medios para lograrlo,

su posibilidad, legitimidad, alcance, y los criterios para determinar si es o no es verdadero, denominados criterios de verdad.

El primer filósofo de la modernidad fue René Descartes, que murió a mediados del siglo XVII. Él vino a implantar la duda en el acervo de los conocimientos acumulados hasta fines del siglo XVI. Sostuvo que los entes poseen sólo tres formas de existencia: el pensamiento, la extensión (por el momento, pensemos que la extensión es el espacio y las cosas contenidas en él) y, por encima de ellos, Dios. Descartes creía en la extraordinaria capacidad de la mente para captar la esencia de la realidad, y por ello fue un mentor del racionalismo.

A mediados del siglo XVII otro filósofo racionalista, Baruch Spinoza, desechó esta visión cartesiana de la existencia de tres sustancias. Para Spinoza, la grandeza de Dios es tan inmensa, que la totalidad de las sustancias no pueden ser más que una, porque Dios es todo, y a todo le ha insuflado su propia divinidad. Dios es la naturaleza: todo lo existente está impregnado de esa sustancia única, inmensa e infinita, que es la sustancia divina. Dios lo ha creado todo, todo está impregnado de Él, y nada quedó liberado a ningún arbitrio de diferenciación.

Por su lado, a partir de mediados del siglo XVII los filósofos ingleses Locke, Berkeley y Hume, sostuvieron que es la experiencia externa (empírica), y no el razonamiento, la única fuente del conocimiento. Por eso dichos filósofos fueron tildados de empiristas. Para el empirismo, nada podemos conocer si no captamos el mundo externo a través de nuestros sentidos. Los empiristas negaron, por lo tanto,

la posibilidad del conocimiento *a priori*. Berkeley y Hume no se limitaron a esta negación: aseveraron también que no se puede afirmar que existe una realidad externa al pensamiento. Fue ésta una aseveración por cierto osada y temeraria, a la que llegaron porque para ellos no tiene sentido sostener que los objetos en los que uno piensa existen fuera del pensamiento, por cuanto todo objeto existe sólo como objeto pensado. Si algo no es pensado, no existe: ser es ser pensado (es ser percibido por la mente). Y a partir de aquí se impuso la terrible, la osada conclusión: el mundo exterior, el mundo de las cosas en sí, no existe fuera de nosotros; lo que existe son las percepciones psíquicas, forjadas por la contemplación –empírica– del ámbito exterior a la psiquis.

Gottfried Leibniz, que vivió entre los siglos XVII y XVIII, objetó tanto la doctrina filosófica de Descartes como la de los empiristas; también objetó el pensamiento de Spinoza. Para Leibniz, limitar la visión cartesiana de la realidad a la cosa extensa y al pensamiento comporta abrigar una mirada demasiado simple, indigna de la grandeza de Dios. Leibniz sostuvo que Dios creó un mundo perfecto, inmejorable y dotado de armonía. Contrariamente al pensamiento de los empiristas, Leibniz dijo que el conocimiento puede ser alcanzado razonando. Sostuvo que la realidad última está constituida por las *mónadas*.

El filósofo Immanuel Kant vino a terciar en estas dicotomías. Para Kant, el enfrentamiento y la competencia entre el racionalismo –para el cual el razonamiento es la fuente fundamental del conocimiento– y el empirismo –que afirma que la única fuente del conocimiento es la experiencia–, no tienen sentido. Para él, la psiquis y el universo

exterior a ella forman una dualidad tal que para elaborar el conocimiento no deben ser asumidos como entes separados, sino concurrentes. Existe una concurrencia de la psiquis y el mundo exterior, que se conjugan porque están íntimamente imbricados. A juicio de Kant, no tiene sentido hablar de un mundo exterior a la psiquis que existe en sí mismo y por sí mismo, porque es imposible describirlo y conocerlo: los atributos que asignamos a ese mundo exterior están condicionados por nosotros al percibirlos, porque los percibimos según nuestra manera de percibir. Esa manera de percibir depende de la sensibilidad y de las formas del entendimiento, que son facultades puramente psíquicas. No percibimos el mundo según su propia naturaleza, que es indescriptible e inaprensible, sino según la naturaleza de nuestra psiquis, o sea, según la naturaleza de nuestra propia capacidad de percibir. Nuestro sistema sensorial y nuestra forma de pensar forjan y moldean el conocimiento de la realidad exterior. A esta realidad que, una vez elaborada y moldeada *a priori* por nuestra forma de percibir, se presenta en nuestra conciencia, Kant la denominó *realidad trascendental*. En cuanto al mundo exterior, no podemos decir nada: sólo lo captamos a través de sus manifestaciones fenoménicas, filtradas y configuradas por la forma de percibir de nuestra psiquis. Si el mundo exterior existe o no como cosa en sí, no lo sabemos ni podremos saberlo nunca.

Más tarde, a principios del siglo XIX Georg Friedrich Hegel introdujo una versión amplísima y totalizadora de la visión del universo. Antes de Hegel, la filosofía se dirigió al estudio del mundo externo a la psiquis, enfrentado con ésta. O sea que enfocaba un campo dual: la cosa por un lado, y su

efecto sobre la psiquis que la percibía –o sea, la idea–, por el otro. En cambio, para este filósofo en el universo existen no sólo las cosas y las ideas, sino también, y con igual relevancia, la inmensa trama de las relaciones que vinculan las cosas, las ideas y la lógica implícita que las articula. Lo que nos rodea constituye una realidad dinámica en la que todo está íntimamente vinculado. Todo está relacionado, todo fluye, todo cambia, nada es, sino que "está siendo". En esto, Heráclito hace acto de presencia, nuevamente. A esa totalidad Hegel la denominó el Absoluto.

Se denomina filosofía moderna a la que, iniciada por Descartes, culminó con Hegel. Después de Hegel se inicia la época de la filosofía contemporánea. Dentro de ella, Edmund Husserl ideó un método de abordaje del pensamiento filosófico al que denominó "fenomenología trascendental", cuya influencia alcanzó a casi toda la filosofía contemporánea. Analizó los fenómenos en el seno de su ámbito específico, la conciencia.

Por último, el filósofo alemán Martin Heidegger apeló a la fenomenología de Husserl para estudiar la vida del hombre y el condicionamiento al que está sometida esa vida cuando se involucra en el mundo que la rodea. La compleja constelación de las emociones, sentimientos, conductas, inquietudes, alegrías y sufrimientos que se agitan en el alma, y la interacción de ella con su medio, fue el objetivo fundamental del estudio filosófico de Heidegger. El hombre está inserto en el medio en que vive, y este medio lo condiciona afectando todo su desarrollo. El hombre intenta soslayar el conocimiento angustiante de que él es finito, y de que su vida es una marcha inexorable hacia la

muerte. Este enfoque en la vida del hombre derivó en el estudio de la existencia y en su esencia, inaugurando la filosofía existencial, el existencialismo, movimiento al que dio forma, entidad e impulso el filósofo francés Jean Paul Sartre.

Recordemos que el racionalismo es la doctrina que confiere al pensamiento un rol fundamental en la representación psíquica de la realidad exterior. Fueron racionalistas Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger; lo fue Platón, al dar prioridad a las ideas por encima de la realidad misma. En resumen, los siglos XVI y XVII brindaron al hombre una visión del universo absolutamente nueva. La descripción del mundo dejó de ser la preconizada por la Iglesia. Al verse liberado de la rigidez doctrinaria impuesta por la autoridad clerical, que sometía todo pensamiento al control de su pureza escolástica, el hombre se dotó de alas que le permitieron emprender un vuelo tan apasionado como fascinante. El mundo perfecto, el mundo que merecía ser vivido, fue para San Agustín en el siglo V el de la Ciudad de Dios, que oponía a la Ciudad Terrenal. El pensamiento medieval se ajustó a este principio. A partir del siglo XVII, a partir de Descartes, el hombre comenzó a permitirse no sólo el acceso a la Ciudad de Dios, sino también a la de su contrapartida, la Ciudad Terrenal, para lanzarse a recorrerla con el exultante gozo de la libertad.

La filosofía es un universo maravilloso del conocimiento en el que han resplandecido los pensamientos de una infinidad de intelectuales. Ellos han aportado pensamientos y enfoques sumamente valiosos. En este trabajo nos hemos limitado a presentar sólo a los filósofos Descartes, Spinoza,

Locke, Berkeley y Hume (estos tres últimos, denominados empiristas), Leibniz, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger. Estos grandes pensadores han presentado enfoques rectores y fundamentales del pensamiento filosófico vigente hasta mediados del siglo XX.

A partir de aquí vamos a desarrollar detalladamente el pensamiento de estos filósofos. Pero antes recomendamos al lector que, ante la duda que puede surgir de un nombre, una denominación, o un concepto, recurra a las definiciones contenidas en el vocabulario de términos ubicado al final de este libro.

Retengamos, porque es éste un concepto recurrente en la disquisición filosófica, lo que hemos expuesto en esta introducción. Si creo que existe una cosa real que tiene existencia en sí misma, estoy creyendo que la cosa tiene una existencia absoluta, independientemente de que sea o no percibida por mi mente. Al universo de las cosas en sí, consideradas como reales en sí mismas, se lo denomina "universo en sí", "realidad en sí" o bien, "universo real". En cambio, si creo que las cosas que percibo son sólo manifestaciones que provienen del ámbito exterior a mi psiquis e imprimen en ella una imagen, defino la realidad en mí, tal cual es representada en mi psiquis; defino la "realidad fenoménica" o "realidad aparente"; es la realidad que percibo, con independencia de lo que sea esa realidad.

Antes de proseguir haremos una aclaración. Para entender los conceptos, hemos supuesto que los términos "cosa", "objeto" o "ente" tienen un significado similar y equivalente. Por otra parte, en una primera instancia, podemos asumir como equivalentes los términos impresión, sensación y

percepción, sintetizándolos en el concepto de percepción: ésta es el resultado de las improntas que el mundo exterior a mí me producen como primera toma de conciencia de algo que proviene del exterior a mi psiquis, y que yo identifico. Imagen, pensamiento e idea significan la toma de conciencia y posterior elaboración que se produce en la psiquis una vez que ella capta y elabora las señales exteriores percibidas. La vivencia rebasa la percepción, porque incluye la repercusión anímica y emocional de lo percibido. Por ejemplo, si escucho un ruido muy fuerte porque alguien golpea mi puerta, percibo que el ruido proviene de ese golpe; la vivencia implica, además de esa percepción, la repercusión que en mi conciencia se produce como consecuencia de percibir el golpe; por ejemplo, el sobresalto y la angustia que me sobrevienen.

En realidad, los términos tienen significados diferenciados y están vinculados por un orden jerárquico. El vocabulario que figura al final de este libro define los términos y conceptos fundamentales de la filosofía.

Bien, echemos mano a nuestra obra.

René Descartes

El conocimiento escolástico que imperó en la Edad Media fue dogmático, cerrado en sí mismo y muchas veces indiferente a la evidencia que surgía de la simple contemplación de la realidad circundante. Era un conocimiento que se enredaba en palabras, preconceptos y silogismos forzados, y que debía ser aceptado con sumisión reverencial porque era un legado de Dios. Para el espíritu medieval la verdad era revelada por Él, y de esa verdad revelada no se debía dudar en absoluto, ni cuestionarla.

Nuevas evidencias demolieron convicciones largamente arraigadas. La Tierra dejó de ser plana y estar ubicada en el centro del universo. Las mentes, refrescadas e iluminadas por las brisas y luces del Renacimiento que se instaló en la Historia a partir del siglo XV, procedieron a revisar con espíritu crítico el conocimiento escolástico medieval que habían heredado.

En los comienzos del siglo XVII, el filósofo francés René Descartes (1596-1650) puso en tela de juicio todo el conoci-

miento vigente en su época. La inteligencia excepcional de Descartes se involucró en la colisión de la vieja escolástica con el viento nuevo y diáfano del Renacimiento. Para introducir orden en esta turbulencia, Descartes creyó imprescindible examinar, con esmerada desconfianza y dudando de todo, el conocimiento acopiado hasta el momento. Esta actitud constituyó una verdadera revolución del espíritu, porque el mandato del dogma impuesto por la Iglesia exigía anteponer la *fe* al conocimiento; a partir de Descartes, se le antepuso la *duda*.

La duda sobre un juicio es disipada sólo si ese juicio enuncia una verdad rotunda, incontrovertible e irrefutable; por ejemplo, si ese juicio es del siguiente tenor: "En la oscuridad absoluta es imposible leer sólo con la vista un diario de papel". A estos juicios totalmente evidentes e irrefutables se los denomina "apodícticos".

Fue así como Descartes comenzó por desconfiar: la duda fue el primer precepto del método cartesiano. Anteponer la duda constituyó para Descartes una exigencia ineludible: la duda desbroza el campo del conocimiento y lo deja limpio de cuerpos extraños que traban su estudio y comprensión. Descartes intentó identificar qué era rescatable de los conocimientos puestos en jaque por la duda; y ese algo indubitable, de existir, constituiría un punto de partida para alcanzar el conocimiento verdadero. Y ya que para empezar de nuevo había que dudar de todo, comenzó por dudar de la aptitud de los sentidos y del razonamiento para emitir juicios verdaderos. Existían ya pruebas irrefutables que hacían dudar de la fidelidad de lo que percibimos por medio de los sentidos. Por ejemplo, al mirar dos líneas que por construcción son perfec-

tamente paralelas, no veo que lo sean: por efecto de la perspectiva observo que se unen en un punto lejano. Lo mismo ocurre con un círculo, que desde distintos puntos de mira me parecerá ovalado, aunque no lo es.

Como vemos, la primera inquietud que anidó en la mente de Descartes fue de naturaleza gnoseológica: consistió en analizar si estamos capacitados para lograr conocimientos certeros. Entonces, siguiendo a Descartes, empecemos por escudriñar la legitimidad y aptitud del ser humano para elaborar verdades inobjetables.

Recordemos aquí la profunda pregunta ontológica que formularon Leibniz y Heidegger: "¿Por qué el ser, y no la nada?". El universo, las cosas contenidas en él, y el tiempo y el espacio, podrían no haber existido. De ser así, yo no existiría, y en consecuencia, tampoco mi pensamiento. Esta pregunta medular, aunque fue formulada después de Descartes, estaba implícita en su pensamiento. Se preguntó Descartes: ¿qué seguridad tengo de la existencia de las cosas que me rodean, si dudo de todo? Y se respondió: de la existencia de mi pensamiento no puedo dudar; mi pensamiento es una experiencia inmediata, porque está ahí, en mi inmediatez absoluta. El pensamiento se desarrolla y tiene asiento en mi yo; el pensamiento es inmediato a mí, está íntima e indisolublemente consustanciado conmigo. Por lo tanto, debe de ser real y verdadero. Y si en mi pensamiento se agita la duda, esa duda es para mí inmediata, palpable, y entonces es también verdadera y valedera; esa duda existe, tiene el atributo de la existencia. Esa duda está en mi pensamiento, y también existe. Si mi pensamiento existe, yo también

debo de existir, porque soy quien abrigo el pensamiento y la duda; soy el sujeto que piensa y que duda.

Los argumentos expuestos hicieron evidente a Descartes la validez del pensamiento que sigue: si estoy firmemente seguro de que *pienso*, debo deducir que *existo*. Esta conclusión se erigió en el aforismo supremo y fundacional de la filosofía moderna: "*cogito, ergo sum*"; "pienso, por lo tanto existo".

Para confirmar la validez de este enunciado, Descartes expuso lo siguiente. Admitamos por un momento que un genio maligno y perverso me tiende trampas para confundirme, y que siembra en mí la desconfianza y la duda haciéndome pensar que todo es falso, que ningún juicio que se forma en mi mente es verdadero. Aun en este supuesto, si todo fuera falso e inconsistente, yo no lo sería, porque mi duda es legítima, inmediata y evidente. En un mundo expuesto a la sospecha de contener falsedades, lo único que no constituye una falsedad soy yo mismo, porque me enfrento a las falsedades con mi pensamiento y con mi duda. Ésa fue la conclusión sublime y fundacional de Descartes: si algo existe, ese algo es el pensamiento, se agite en él la duda o la certeza; y si existe el pensamiento, existo yo porque soy el sujeto que abriga el pensamiento. Si no aceptamos este principio, no podremos seguir elucubrando nada.

Los filósofos anteriores al siglo XVII habían dirigido sus estudios al universo que se extiende fuera del ámbito de la psiquis. Pero Descartes vino a indagar no sólo en los objetos del universo exterior, sino también en la interioridad del mismo sujeto que los observa, es decir, en el sujeto pensante. Y éste fue un aporte fundamental. *Cogito, ergo sum* fue el

punto de partida de Descartes, el gran enunciado que Descartes inscribió en el frontispicio de la filosofía, y que iba a estar presente en todo el pensamiento occidental posterior a él. Esta sentencia, "pienso, luego existo", fue el axioma básico, el fundamento del edificio cartesiano. Fue también un osado grito de libertad y una antorcha que iluminó el oscurantismo de los viejos tiempos. Descartes quiso establecer un axioma básico como punto de partida, porque tenía una mente matemática; y es propio del espíritu matemático partir de un número definido de principios básicos elementales que sean evidentes e incontrovertibles, que constituyan los axiomas irrefutables, para deducir de ellos las verdades consecuentes.

Hay otra manera de ver por qué el axioma medular de Descartes, "pienso, luego existo", es legítimo y valedero. Repitamos aquí lo que ya hemos expuesto. El concepto opuesto al de la existencia es el de la *no existencia*. ¿Cuál es el criterio básico que nos permite definir la no existencia? A la no existencia la identificamos con la nada; y a la nada la asociamos con la oscuridad absoluta, la quietud total, el silencio, la ausencia de continentes y contenidos, la falta de sensaciones; y esto implica necesariamente la falta de conciencia. En nosotros, la idea de existir, efectivamente, está asociada a la idea de ser conscientes; está asociada a la idea de tener percepciones, y de tener constancia de ellas. Uno se siente vivo cuando percibe que es consciente. Y se es consciente sólo en las circunstancias en que se piensa: no se puede concebir un estado de conciencia sin pensamiento, ni tampoco un pensamiento en estado de inconciencia. Decir "soy consciente, luego

existo" es lo mismo que decir, con Descartes, "pienso, luego existo".

De acuerdo. Yo pienso, luego existo. Mis pensamientos existen y son reales. A partir de este punto de partida surge de inmediato la pregunta metafísica: fuera de mí, fuera de mi psiquis, ¿qué otro ente existe?

Sigamos el pensamiento de Descartes. Algo en mí me dice, con una convicción incontrovertible porque de ella tengo una intuición[1] tan inmediata como la que tengo de mí mismo, que existe un ente supremo, infinitamente superior a todo. El concepto de que alguien cuya dimensión y poderío son infinitos está incorporado en mí en forma innata, porque yo soy finito y no podría existir si alguien, un ser supremo y todopoderoso, de dimensión infinita, no me hubiese otorgado la existencia. Si yo existo, y tengo conciencia y evidencia de mi finitud, no puedo haber nacido de la nada. Alguien, de orden infinitamente superior, que todo lo puede, debe haber sido la fuente de mi existencia. Y ese ser infinito, todopoderoso, ubicuo, que posee y exhibe una inconmensurable potencia y sabiduría, que me ha generado a mí y a todo lo que me rodea, es Dios. Por lo tanto, Dios existe.

Descartes, que poseía una mente matemática, intentó demostrar la existencia de Dios con argumentos propios de la

1. La *intuición* es un acto psíquico por el cual se conoce algo de forma inmediata, directa, global y completa, en un acto único y no a través de una sucesión de actos (esa sucesión se produce en el desarrollo de un razonamiento o de un procesamiento *deductivo*). Por ejemplo, el conocimiento de que la línea recta es la distancia más corta que une dos puntos es eminentemente intuitivo.

lógica, de los cuales el más relevante fue el denominado *argumento ontológico*. Los argumentos invocados por Descartes lucen como forzados. Muestran que si bien Descartes fue el primer filósofo moderno, conservaba un resabio escolástico en su doctrina.

Presentamos aquí una forma resumida y simplificada del argumento de Descartes para demostrar la existencia de Dios. Puedo pensar en un ser absolutamente perfecto, que posee todas las cualidades y los atributos de la perfección. El pensamiento del ser perfecto existe. Si ese ser pensado es perfecto, uno de sus atributos debe ser, necesariamente, el de su existencia; si no tuviera ese atributo, no sería perfecto. Este ser, que posee todas las perfecciones, no puede depender de otro ser, porque en ese caso éste sería superior. Por otra parte, la idea de la perfección no pudo haber surgido de mí mismo, porque yo soy imperfecto y mis capacidades y poderes son limitados. Por lo tanto, esa idea de la perfección que abriga mi psiquis pudo ser generada únicamente por un ser superior y perfecto: Dios. Asimismo, yo no puedo haber nacido de la nada, ni tampoco mis ascendientes y mis congéneres. Alguien, un ser superior dotado de todas las superioridades, debe haber creado este universo de entes que me rodean; y de ese Alguien infinitamente grande y poderoso, y superlativamente bueno, tengo una convicción innata, consustanciada con mi pensamiento desde que llegué a la vida. Por lo expuesto, debo deducir que Dios existe.

Pero, ¿qué más existe?, se preguntó Descartes. Y respondió a esta pregunta de la siguiente manera: Dios existe, y no cabe pensar que me engaña. No es posible que Dios, ser infinitamente bondadoso, sea maligno o desleal. Por lo tanto, lo

que es exterior a mí y es percibido por mis sentidos debe de existir, debe de ser real. Fuera del yo se extiende el no-yo, es decir, las cosas y los seres que no son yo mismo; a estos constituyentes del no-yo los percibo, me comunico con ellos, y por fuerza, deben de existir. De otra manera, digámoslo nuevamente, Dios me habría sometido a una ilusión vana, a un engaño, lo que es inconcebible porque Dios es infinitamente bueno, y no engaña. Resulta imposible concebir que el universo de infinitos objetos y eventos que me rodean, exultante de sonido, luz, colorido y movimiento, dotado de abigarrada y maravillosa variedad, no sea más que una representación de algo que no existe. No es posible que Dios, la expresión más absoluta de la perfección, incurra en la arbitrariedad y en la estéril acción, propia de una travesura, de llenarme de apariencias, de visiones oníricas vacías, que no tienen una contrapartida existencial.

Yo capto los contenidos de este universo creado por Dios, y me inclino a pensar que esos contenidos, esos entes, existen. Pero he establecido el principio básico de la duda. Entonces, ¿cómo puedo otorgar a las cosas el atributo de la existencia sin caer en el error?

Pues bien, Descartes sostuvo que puedo asegurar que una cosa pensada por mí tiene existencia real –una existencia fuera de mi pensamiento, e independiente de él– si, después de un estudio riguroso que abarque todos los enfoques posibles, llego a la conclusión de que los atributos de esa cosa coinciden con los que le confiere mi pensamiento, y que esa coincidencia se da en todas las circunstancias. Si una cosa en la que pienso existe, los atributos fundamentales de esa cosa deben ser claramente definibles y deben ser permanentes; es

decir, deben ser necesarios y no contingentes; esos atributos deben ser reconocidos por todos los observadores y no serán modificados por nuevas percepciones sensoriales. En otras palabras, una cosa tiene existencia en sí misma si sus cualidades coinciden con las que muestra la cosa pensada por mí, y si esa coincidencia no es circunstancial, sino permanente y universal. Si no fuera así –digámoslo una vez más–, yo debería pensar que Dios me engaña y me confunde, pensamiento que es inadmisible.

Descartes fue sumamente prolijo y cauteloso; para él, dilucidar lo verdadero de lo falso era tarea que debía realizarse en forma rigurosamente metódica. El conocimiento se debe construir progresivamente a partir de ideas elementales, sencillas e incontrovertibles, que luego el razonamiento elabora e integra minuciosamente. El método propugnado por Descartes para llegar al conocimiento consiste en avanzar poco a poco, de manera que la relación lógica de un antecedente con el que, en el flujo del razonamiento, es su consecuente, no deje duda alguna, o sea, que no presente la menor fisura; que sea *evidente*.[2]

2. Sócrates y Platón crearon la mayéutica, doctrina que sostuvo que cualquier hombre, por más simple e iletrado que fuera –como lo fue Menón, el esclavo– podía alcanzar el conocimiento si éste le era expuesto por medio de una secuencia de pasos sencillos y coherentes del pensamiento, hilvanados lógicamente, de manera tal que cada uno de esos pasos fuera claro y evidente. Además, dieron por cierto que Menón guardaba en su mente esos conocimientos desde siempre, pero no era consciente de ellos. El método mayéutico se los iba trayendo a la conciencia en forma progresiva.

Descartes partió de pensamientos simples que, en su elemental sencillez, eran irrefutables. Se refirió a ellos denominándolos *ideas claras y distintas*. Las ideas son *claras* cuando son evidentes, inmediatas e irrefutables; son *distintas* (o sea, nítidas y bien diferenciadas) cuando no se confunden con otras ideas; se diferencian unas de otras claramente. A partir de ideas claras y distintas, en la mente se enhebran y surgen progresivamente ideas más complejas y profundas. Y si bien estas nuevas ideas más elaboradas nos parecen convincentes, vale decir, son para nosotros también claras y distintas, deben ser examinadas exhaustivamente para que quede consagrada su validez. La duda siempre debe revolotear sobre mis conclusiones, y vigilarlas.

La ciencia procede de manera cartesiana. Si una visión determinada del universo real nos resulta confusa, la desmenuzamos, la analizamos, la descomponemos en partes constitutivas más simples para encuadrarlas en ideas claras y distintas; y, a partir de ahí, elaboramos progresivamente ideas más complejas y profundas, pero que en su nivel más elaborado constituyen también ideas claras y distintas. Progresivamente enhebramos estas ideas claras y distintas para constituir el conocimiento amplio, profundo y verdadero.

Ésta es la base del método cartesiano para elaborar un acervo de verdades. Con esta metodología, Descartes buscó manifestaciones de la realidad exterior que permitieran enunciar verdades irrefutables; y en un universo de verdades irrefutables es posible dilucidar, con absoluta certeza, qué es lo que tiene existencia real.

Bien, ya hemos visto que es absolutamente verdadero que yo existo, porque pienso. Y a partir de aquí, vamos a

dar otro paso. Si tengo una visión clara y distinta del espacio exterior a mí mismo y de sus contenidos, no debo dudar de que ese espacio exterior es real. Veo claramente que los objetos ocupan ese espacio. Entonces, ¿cuál es el atributo esencial que puedo asignar a los objetos del mundo exterior? Es, precisamente, el de ocupar el espacio; es el atributo de la *extensión*. Porque no cabe duda de que si tengo una imagen clara y distinta de que los objetos en los que pienso tienen extensión, los objetos reales correlativos, exteriores a mi pensamiento, deben de tener extensión. Y si esta correlación se cumple para todos los atributos, los objetos son reales. La representación interna de la extensión coincide con la extensión real de los objetos; y esa extensión no es contingente, sino necesaria; si no fuera así, los objetos serían caóticos e indiferenciados. En consecuencia, la extensión existe; y al objeto representado que en mi pensamiento tiene extensión, le corresponde correlativamente un objeto del mundo exterior que es real, o sea, que existe y es extenso.

Si veo un objeto, pongamos por caso un poste de forma cilíndrica, tengo de él una idea clara y distinta. Puedo apreciar que el poste tiene una forma, y que se extiende en el espacio en tres dimensiones; puedo medir y relacionar su ancho, altura y profundidad; compruebo que tiene peso, y que la altura del poste es tantas veces la medida de su diámetro. Los seres humanos pueden apreciar estos atributos del objeto; pueden apreciar su extensión, y hallar relaciones numéricas entre los valores que expresan esa extensión: por ejemplo, que el tamaño longitudinal del poste es diez veces el tamaño de su diámetro. En cambio, respecto a algunos atributos del objeto, como olor, color, rugosidad, brillo, et-

cétera, no todos coinciden de forma unánime. En otras palabras: distingo en los objetos atributos absolutos, de otros atributos que son contingentes o circunstanciales.

Insistamos en esto. Lo que capto a través de los sentidos y ocupa mi pensamiento, por un lado, y lo que es exterior a mí, por el otro, coinciden en los atributos (o cualidades) esenciales que Descartes resumió con el término de extensión. Quedan excluidos de este pensamiento los atributos o cualidades no esenciales o secundarios, como lo son el color, la rugosidad, el olor, etcétera. Una naranja del mundo real y su representación en el ámbito de mi pensamiento tienen en común la forma (casi esférica), que implica extensión, y no los atributos secundarios (el color amarillo rojizo y el aroma particular), que forman parte de mi pensamiento pero de los cuales no puedo asegurar que existan en la realidad, porque su percepción es imperfecta y no siempre fiable. Un daltónico no ve, como veo yo, que la naranja tiene un color amarillo rojizo. En cambio, la extensión es el conjunto de los atributos que no dependen de circunstancias contingentes (por ejemplo, del daltonismo del observador). Esos atributos de extensión son las dimensiones, la forma, el volumen, el peso, las relaciones entre las dimensiones, la cantidad y sus relaciones matemáticas (si tengo dos naranjas en frente de mí, y dos naranjas a mi espalda, me rodean cuatro naranjas); puedo ver si están en reposo o en movimiento; puedo constatar que cuatro naranjas pesan aproximadamente el doble que dos, etcétera. Todas estas propiedades conforman los atributos cuantitativos del objeto, y son susceptibles de ser medidos y expresados en términos matemáticos. En cambio, el color y el olor son atributos cualitativos que, al me-

nos en la época en que vivió Descartes, no podían ser medidos porque no se contaba con los conocimientos teóricos y prácticos que permitieran su cuantificación, y no podían ser expresados matemáticamente.

El mundo real de Descartes es un mundo geométrico, porque es un mundo del que puede asegurarse como real su extensión, que es una cualidad geométrica; y además, porque la esencia de las formas, por complejas que sean, está dada por la reducción y asimilación de esas formas a expresiones geométricas simples y elementales: cuadrados, triángulos, circunferencias, cilindros, esferas, cubos, etcétera. La forma del poste de nuestro ejemplo puede ser asimilada a la de un cilindro. Todas esas formas las puedo concebir como formas puras, independientes de la realidad exterior a mí. Las puedo concebir *a priori*.

Vamos a introducir aquí un término filosófico que encuadra en el pensamiento de Descartes: el de *sustancia*. Sustancia es lo que existe en sí mismo y por sí mismo; o sea aquello que, dejando a salvo toda consideración acerca de la fuente divina de la Creación, no requiere algo exterior a ella, o distinto a ella, como es la percepción de un observador, para justificar su existencia. Sustancia es entonces inherente al objeto real, cosa en sí, o ente. Repitámoslo: sustancia es todo aquello que existe en forma absoluta, independientemente de que sea pensado, o no pensado, por un observador. Sustancia es el soporte de los atributos de una cosa. Si la cosa tiene extensión, forma, dimensiones, peso, etcétera, estas cualidades, estos atributos, que son de naturaleza geométrica, constituyen su sustancia, que se expresa en la extensión: esa cosa es *una sustancia extensa* (una *res extensa*).

Si la cosa tiene el atributo de que piensa, su sustancia es una *sustancia pensante* (una *res pensante*). Si la cosa es Dios, su sustancia es la sustancia máxima, excelsa, omnipresente y todopoderosa: es la *sustancia divina*. Si la cosa se despliega en el espacio, es una *sustancia extensa*. Cada ente que está en el universo es sustancia pensante, sustancia divina o sustancia extensa.

El pensamiento y la extensión constituyen realidades en sí, sólo subordinadas a Dios. La sustancia divina es infinitamente superior a las otras dos, por cuanto las genera, las contiene y las gobierna, y es fuente y razón primigenia de toda existencia. Las otras dos sustancias, el pensamiento y la extensión, son autónomas, es decir, independientes la una de la otra, pero interactúan entre sí permanentemente. Las sustancias extensas tienen una cualidad fundamental, la de ser geométricas.

Descartes incluyó a los seres vivientes no humanos en la categoría de extensión, porque para él los animales, o los vegetales, no tienen alma. Para Descartes el alma, por oposición a la extensión, tiene el atributo del pensamiento ("el alma es capaz de pensar", decía él), y los animales, o los vegetales, no piensan; luego, para Descartes, los animales y las plantas no tienen alma y son sustancia extensa.

Descartes dedicó muchas elucubraciones, a veces confusas, a la dualidad del cuerpo y el alma. Porque llegó un momento en que debió definir qué tipo de sustancia es el cuerpo humano, y cuál es su esencia. En el cuerpo del ser humano se asienta la capacidad de pensar. ¿El cuerpo en sí mismo es sustancia pensante, o es sustancia extensa? Descartes sostuvo que el cuerpo es una sustancia especial, porque

es asiento o soporte de una sustancia pensante (el alma) y de una sustancia extensa (el cuerpo que la contiene), y que la conexión entre el cuerpo y el alma reside en un órgano del cuerpo, al que denominó glándula pineal. El pensamiento de mover la mano se transmite del cerebro a la mano a través de la glándula pineal.

Dios nos dio el razonamiento (que es perfecto) y los sentidos (que no siempre lo son). Por lo tanto, si deseamos captar la verdad, debemos ser cuidadosos en distinguir lo absoluto o inmutable de lo contingente. Si un fenómeno existe, va a ser aprehendido por el entendimiento; y cuanto más comprensible resulte un fenómeno, más irrefutable es la existencia de la cosa que, en el mundo real, es fuente del fenómeno.

Al afirmar que las cosas extensas y las cosas pensantes, si bien subordinadas a la cosa divina, constituyen cosas en sí mismas, Descartes expresaba una visión realista del mundo, en el sentido que hemos dado al realismo. A la doctrina filosófica que sostiene que en el universo existen sólo estas dos sustancias, una espiritual etérea (la sustancia pensante) y la otra material (la sustancia extensa), se la denomina *dualismo*. La existencia de Dios, que es incuestionable para los que creen en Él, está incorporada al dualismo.

Puesto que Descartes confirió a la mente la potencia de dudar, pensar, juzgar, concatenar deducciones, construir un conjunto ordenado y orgánico de verdades que han sorteado la prueba de fuego de la duda metódica, debemos inscribir a este formidable filósofo en el racionalismo.

Cuando Descartes, para conferirle existencia a una cosa, distingue y valoriza sus atributos claros y distintos, anticipa

la actitud de la ciencia moderna. La ciencia crea y trabaja sobre esquemas simples de la realidad, sobre *modelos* de la realidad. Elabora la descripción de la realidad identificando en ella formas simples: puntos, líneas, curvas, figuras y sólidos elementales ya conocidos (cuadrados, triángulos, círculos, cubos, esferas, cilindros), con sus respectivas masas y la presencia de energía, como asimismo solicitaciones y fuerzas, dejando de lado los atributos secundarios de los cuales se puede prescindir por ser escasa su relevancia. No debe extrañar que fuera precisamente Descartes el creador de la geometría analítica. Para desarrollarla, descompuso la extensión en elementos geométricos simples, y los describió matemáticamente en términos de ecuaciones algebraicas.

El gran mérito de Descartes residió en su rigor científico y en su valentía de poner en tela de juicio todo lo que había sido enunciado en materia de conocimiento para empezar de nuevo, prescindiendo de todo prejuicio o dogma. Fue el primer pensador que sometió la razón y el conocimiento a un examen gnoseológico para determinar su alcance y validez. En sus elucubraciones, Descartes no siempre logró su cometido. Pero legó al mundo intelectual esa exigencia de rigor y consistencia lógica inobjetables y de que los pensamientos estuvieran hilvanados respetando una concatenación lógica incuestionable. Esa exigencia debe imperar en el fluir de todo pensamiento. Por eso, se suele decir de un razonamiento bien estructurado que no presenta fisuras lógicas, que tiene una "perfección cartesiana".

A pesar de su manifiesta religiosidad y de la invocación de Dios como ente fundamental de la existencia, Descar-

tes no fue aceptado por el clero. *Cogito, ergo sum* constituyó una expresión irreverente de individualismo, porque al valorizar en el hombre su capacidad mental, al ensalzar su condición de ser pensante, al legitimar la duda, realzó su individualismo y lo emancipó del dominio de la Iglesia. La duda cartesiana había "manoseado" la verdad revelada, y esto constituía una irreverencia inaceptable. Por esa razón, Luis XIV dispuso que al cadáver de Descartes no le dieran cristiana sepultura cuando falleció en 1650.

Descartes fue un notable racionalista de la filosofía moderna. Dio vuelo al espíritu del hombre y lo liberó de prejuicios. Su escrito más importante, el *Discurso del método*, fue expuesto en francés, al alcance del hombre común y no en latín, como hicieron los escolásticos con el fin de dotar a sus exposiciones la majestad de una lengua privativa de las mentes ilustradas. Así, Descartes fue el padre y el fundador de la filosofía moderna.

Las obras más importantes que escribió Descartes son las siguientes, *Principios de filosofía, Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del método*, su obra más difundida.

Baruch Spinoza

Descartes y Spinoza, como asimismo Leibniz, fueron racionalistas, porque sostuvieron que a la verdad, al conocimiento, se llega por la vía del razonamiento. El razonamiento es legítimo, porque Dios es leal y no hace trampas. Por eso, porque Dios es leal, el razonamiento es fidedigno. Por lo tanto, el razonamiento es un instrumento fiable del que hemos sido dotados por Dios para captar y comprender el mundo generado por Él.

Descartes tuvo una gran influencia en el filósofo holandés de origen judío Baruch Spinoza (1632-1677), como la tuvo en toda la filosofía de la época. Pero Spinoza no vio en el universo dos sustancias creadas por Dios, como Descartes (la extensión y el pensamiento), sino una sola. Para Descartes, el pensamiento y la extensión forman, con Dios, que lo preside todo, una trilogía. Spinoza juzgó errada esta visión cartesiana de un Dios diferenciado del pensamiento y la extensión. Para él, el pensamiento y la extensión son puras manifestaciones de Dios; forman, con él una sola unidad.

Todo lo que contiene el universo está infundido del hálito creador de Dios; todo deriva de Dios, todo es manifestación de Él. A través de la naturaleza se expresa Su presencia y voluntad. Para Spinoza, la inmensa variedad del mundo, incluidos el pensamiento y la extensión, son manifestaciones de la naturaleza, y ésta es pura presencia de Dios: Él se inviste con las maravillosas galas de la naturaleza. Dios es la naturaleza. *Deus sive natura* (Dios o naturaleza) fue un pensamiento spinoziano expresado en latín, con el que manifestó la identidad de los dos términos. Dios no está *sobre* el mundo, ni está *en el* mundo, sino que *es* el mundo, y lo abarca todo.

¿Por qué para Spinoza Dios y la naturaleza son una única y misma cosa? Spinoza piensa que no existe otra sustancia que Dios. Descartes había definido la sustancia como "aquello que no requiere más que de sí mismo para existir". Si esto fuera cierto, la sustancia pensante y la sustancia extensa, consagradas por Descartes como entes en sí, compartirían con Dios el atributo de la existencia y aparecerían diferenciadas de Él. Para Spinoza esto es inadmisible, porque dos cosas diferentes no pueden compartir el mismo atributo, y porque desvaloriza la prelación absoluta y excluyente de Dios. La naturaleza, que contiene la sustancia pensante y la sustancia extensa, y Dios, son una misma y única sustancia. El pensamiento y la extensión son expresiones de la misma sustancia divina. Y la sustancia divina, Dios, es lo único que existe.

En todas las manifestaciones de la naturaleza están incorporadas la esencia y la presencia de Dios. Spinoza, al igual que Parménides, sostuvo que sólo existe una única sustan-

cia, la sustancia divina, y por eso fue un monista. Y como para él Dios es todo y está en todo, fue un panteísta.

Para Spinoza cada uno de los contenidos y eventos del universo, los entes y el yo consciente y pensante, son parte de la *sinergia* del universo. ¿A qué llamamos sinergia? Sinergia significa la concurrencia y concertación de las partes –u órganos– de un sistema, el universo en este caso, para ejecutar eficientemente las funciones que le permiten alcanzar la finalidad para la que el sistema fue creado. Y esa sinergia está ínsita en la naturaleza; forma parte de la Creación y es algo imbuido de la esencia divina. Dios y la sinergia universal son lo mismo.

La naturaleza tiene la misma esencia de Dios. La naturaleza *es* Dios. Dios se inviste de la naturaleza para manifestarse. Ya lo habíamos señalado: Dios no está *sobre* la naturaleza, sino que *es* esa naturaleza. Todos los entes del universo son partes y manifestaciones de Dios: *atributos* o *modos* de Dios, decía Spinoza.

Todo está decidido desde siempre y es inmodificable; por ende, también el bien y el mal son circunstancias inmodificables. Si un terremoto ocasiona destrucción, dolor y muerte, es porque no había alternativa posible de que fuera de otra manera.

No existe el libre albedrío fuera de Dios; lo que existe es una inmensa construcción divina, predefinida e ineluctable. Dios, ser omnipotente y omnisciente, no ha dejado nada librado al azar; el libre albedrío no tiene lugar en el devenir. Negar esto es negar a Dios, porque si el ser humano pudiera, en el ejercicio de su libre albedrío, decidir su futuro, estaría disminuyendo la potencialidad de Dios o interfiriendo con

ella, y pondría una sombra sobre su condición de Todopoderoso. El pasado, el presente y el futuro tienen una modalidad y un comportamiento necesarios, y no contingentes: el devenir del mundo no podría haber sido, ni podrá llegar a ser, sino de una única manera, y por lo tanto ese devenir no es contingente, sino firmemente predeterminado, o sea, necesario. Todo pensamiento, toda acción, toda pasión y volición son la manifestación de la naturaleza en acción, el orden divino en acción. La metafísica de Spinoza es *determinista*: nada ni nadie puede escapar al designio predeterminado de Dios, porque Dios es ese mismo designio.

Spinoza vio el universo bajo un enfoque inmensamente amplio: el universo es infinitamente grande, el tiempo es eterno. Si bien puede ser ésta una mirada plena de gozo, implica que el hombre, polvo infinitésimo y destello efímero en el universo de Dios, es –ha sido siempre, y lo será a lo largo de los tiempos– pieza irrelevante puesta al servicio del designio divino.

Todo proviene de Dios y de su divina creación; también el mal, porque el mal es necesario: de no serlo, no estaría incorporado a la creación divina.

Para Spinoza, si cada individuo, a través de su pensamiento, de su voluntad y de su acción, pudiera modificar el devenir de los sucesos, alteraría los designios de Dios. Éste quedaría desvirtuado como ente sublime, perfecto, infalible e incontrovertible. Por lo tanto, no existe la libertad y tampoco el libre albedrío, principio éste por el cual la religión hace recaer la responsabilidad de las acciones de cada hombre sobre sí mismo. Si no existe el libre albedrío, no existe la culpa. Ergo, carece de sustento la autoridad vigilante de los preceptores del credo.

Este enfoque determinista explica la razón por la que Spinoza hizo recaer sobre sí mismo la repulsa de la comunidad judía, al punto de que fue expulsado de ella en forma tajante. Porque Spinoza sostuvo un principio inaceptable para una comunidad religiosa regida por un sacerdocio: si Dios está detrás de todos los eventos del proceso universal y la naturaleza está imbuida de la esencia de Dios al punto de constituir manifestación y presencia de Dios –atributos de Dios, o modos de Dios, como decía Spinoza–, entonces se debe deducir que las desdichas humanas son creadas por Él y sólo atribuibles a Él.

Y tanto o más grave aún fue que Spinoza puso en juicio la autenticidad del Antiguo Testamento, porque a su juicio exhibe un Dios arbitrario, irascible, vengativo e incongruente. Dios, para Spinoza, no hizo al hombre a su imagen y semejanza, como proclama la Biblia. Para Spinoza la Biblia no consistió en un documento genuino, sino en una historia posterior a los episodios que narra y que se dan por auténticos, pues fue creado por las autoridades sacerdotales que requerían que una ley escrita les diera solidez incontrovertible y justificara su mandato. A este repudio que lo condenó a la soledad se le sumó el de la cristiandad, para la que Spinoza, además de ser desconfiable por judío, había incurrido en pensamientos que contradecían el principio del libre albedrío, indispensable para configurar la culpa.

Así fue cómo Spinoza, hombre inmensamente culto y gran pensador, vivió pobre y marginado; vivió muy modestamente con el magro ingreso que obtenía como pulidor de lentes, al tiempo que estudiaba y leía todo lo que consagraba el pensamiento de su tiempo y del tiempo anterior.

Spinoza quiso dar a su pensamiento una estructura matemática y geométrica; que cada enunciado fuera desarrollado a la manera de los teoremas, con una perfecta concatenación de cada antecedente con su consecuente, que confluía en una conclusión. Así estructuró su *Ética*. Además, le placía aconsejar la manera en que debía ser encarada la visión de la filosofía: "sub especie *aeternitatis*", decía, o sea desde el punto de vista elevado, amplio, abarcador, que le permite ver la inmensidad en su infinita grandeza.

La obra fundamental de Spinoza lleva el título de *Ética explicada al modo geométrico*, aludiendo con este título a la rigurosidad y precisión del pensamiento de Descartes, y a la estructura de cada uno de sus conceptos: la hipótesis y su prueba consecuente.

Los empiristas ingleses: John Locke, George Berkeley y David Hume

El racionalismo confiere a la mente un poder enorme, porque sostiene que el razonamiento genera el acervo de los conocimientos, y que lo hace *a priori*: para incorporar conocimientos, no necesita recurrir a la experiencia. Las matemáticas y la geometría son ejemplos cabales del conocimiento apriorístico. Para deducir que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a ciento ochenta grados, no nos es necesario tener a la vista un triángulo concreto, sino razonar sobre él, imaginándolo. Muchas construcciones lógicas, como por ejemplo la que afirma que en un conjunto finito "el todo es mayor que las partes", o que "si dos cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí", constituyen conocimientos cuya validez no requiere ser consagrada por la experiencia. También los silogismos son elaboraciones lógicas apriorísticas: si expresamos las premisas "todos los hombres son mortales" y "Sócrates es un hombre", surge por sí sola la conclusión: "Luego, Sócrates es mortal", en forma apriorística.

El racionalismo cree en la existencia de verdades innatas. Se poseen verdades innatas de la misma manera en que se poseen instintos desde el momento en que se nace (y tal vez aun antes, en la vida fetal); por ejemplo, es innato el acto de una criatura de respirar, en cuanto nace. Para el racionalismo las verdades innatas están preconfiguradas en el ámbito de la mente; son verdades preexistentes contenidas en ella.

Veremos a continuación el pensamiento de tres filósofos ingleses que contradijeron las bases y los principios del racionalismo dogmático. Ellos instituyeron la doctrina filosófica conocida con el nombre de *empirismo*. El empirismo sostiene que todo conocimiento debe basarse y abrevar en la experiencia que brinda el mundo exterior. No acepta que el conocimiento pueda surgir espontáneamente en la mente humana, aislada de la contemplación del mundo que la rodea. El empirismo duda del conocimiento apriorístico, al punto de negarlo.

Los empiristas John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776) sostuvieron que la fuente en la que abreva el conocimiento (*todo* conocimiento) no es el razonamiento, sino la experiencia. Para conocer, la psiquis debe mirar "hacia afuera" y no "hacia adentro". El empirismo negó que la psiquis, por sí misma, tuviera la facultad de deducir verdades con total prescindencia de la contemplación del mundo exterior. El conocimiento, para formarse, requiere indefectiblemente que un conjunto de señales generadas en el mundo exterior a la psiquis impriman imágenes en ella: percepciones o impresiones (este último fue el término más empleado por los

empiristas).[1] Para los empiristas el conocimiento se forja a partir de la contemplación de la experiencia y no en forma independiente de ella.

Los empiristas negaron que existiera el conocimiento innato, ya que éste es independiente de la experiencia. El conocimiento innato se aviene muy bien con el sentimiento religioso y la fe, al punto de que el conocimiento innato de Dios es casi un requisito necesario para creer en su existencia. En cambio, el conocimiento empírico, para creer en Dios, requiere que haya sido visto en la punta de un telescopio. Esta expresión presenta en forma risueña el espíritu del empirismo; en realidad, Berkeley era cristiano y creía en Dios. Veremos el argumento que sostiene que se puede creer en Dios aunque no lo captemos en forma directa.

Los empiristas entronizaron el conocimiento empírico, pero esto no significa que creyeran que fuera de nuestra psiquis existe una realidad en sí y por sí. Veremos que esto, que parece contradictorio, no lo es. Para los empiristas existen las manifestaciones que, desde el exterior a nosotros, se presentan a nuestros sentidos y graban en nuestra psiquis percepciones, o sea, lo que ellos denominaron impresiones; pero, a pesar de que esto parezca un contrasentido, pusieron en duda la existencia absoluta del universo exterior. Locke no negó la existencia del universo en sí;

1. Para mejor congruencia, emplearemos la palabra *percepción*, que ya conocemos, con preferencia a *impresión*. Sólo tengamos en la mente que los empiristas emplearon el segundo término, y no el primero.

pero sí lo negaron en distinto grado, como veremos dentro de poco, Berkeley y Hume.

En resumen, los empiristas afirman que sólo existen las percepciones. Éstas se asientan en nuestra psiquis inducidas por las señales provenientes del ámbito exterior a ella. Por lo tanto, los empiristas dieron prelación a la psiquis, que es el asiento de las percepciones como realidad primera y fundamental. Por eso, a su enfoque filosófico se lo denomina, también, *psiquismo* o *psicologismo*.

El primer empirista fue Francis Bacon (1561-1626). Bacon sostuvo que la experiencia constituye la fuente incontrovertible del conocimiento. Por lo tanto, el método para la formación del conocimiento reside en la observación, la experimentación y la inducción.[2]

John Locke partió del pensamiento de Descartes, pero lo aceptó con reservas, porque desconfió de la aptitud supuestamente todopoderosa del pensamiento para generar verdades, como creía firmemente el racionalismo cartesiano. Al

2. La inducción es el proceso mental por el que, a partir del conocimiento de lo particular, de lo individual, se pasa a un conocimiento de carácter general. Esto quiere decir que si un fenómeno se verifica para una circunstancia, y luego se verifica para circunstancias similares, se enuncia inductivamente la generalidad o universalidad del fenómeno: se enuncia una ley. Por ejemplo, si observo que un cuerpo sometido a la acción del calor se dilata, y observo además que esta dilatación se verifica en los cuerpos sometidos al calor, enuncio por inducción la ley siguiente: "El calor dilata los cuerpos". He pasado de lo particular a lo general. El procedimiento por deducción sigue el camino inverso: pasa de lo general a lo particular.

tratar de dilucidar qué alcance y qué legitimidad tiene el pensamiento para generar, por sí mismo, un acervo de verdades, Locke negó esa aptitud porque, para él, nada puede contener el pensamiento si no se nutre previamente de la experiencia exterior; ésta es la fuente obligada de todo conocimiento. Locke sostuvo que "nada existe en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos".[3] Según Locke, en la psiquis no existe el conocimiento innato ni el apriorístico. Lo único que existe son las percepciones inducidas por la experiencia, es decir, por medio de la contemplación del mundo exterior a la psiquis.

Para Locke, los sentidos son la puerta de entrada del mundo fenoménico; mediante los sentidos se opera la modificación de la psiquis, por efecto de los estímulos provenientes del mundo exterior a ella. El resultado de esa modificación es la formación interna de una percepción (de una impresión). La percepción constituye un fenómeno puramente psíquico, puesto que la psiquis es el asiento de las percepciones. Esto ocurre, indefectiblemente, en todos los casos: las señales recibidas desde un objeto del mundo exterior dejan en la psiquis una impronta; a partir de ésta, en una segunda instancia, la psiquis elabora una *idea* del objeto. Como, según Locke, la aprehensión del mundo externo y el conocimiento consecuente por parte del observador se forman sólo a través de los sentidos estimulados por el mundo exterior, la psiquis es una "tabula rasa", una cera informe, una hoja de papel en blanco que es impresa por las señales

3. Leibniz, que no fue empirista, vino a corregir esta sentencia agregando "salvo el razonamiento mismo".

provenientes del mundo exterior. Dicho de otra manera, las señales del espacio exterior inscriben en esa tabula rasa, en esa hoja en blanco, que es la psiquis, las improntas (las percepciones) a partir de las cuales se forja el conocimiento.

La experiencia induce en la psiquis la formación de *ideas simples*. Locke sostuvo que, a partir de estas ideas simples y como resultado de la actividad psíquica, la mente induce ideas más elaboradas y complejas, a las que denominó *ideas compuestas*. Estas ideas compuestas pueden referirse a contenidos del mundo exterior que no son necesariamente perceptibles en forma directa; pero toda idea compuesta, si bien no surge en forma inmediata y directa de los sentidos, se fundamenta en una experiencia sensorial anterior. Por ejemplo, sobre la impresión empírica de un caballo puedo generar la idea compuesta de un tropel de caballos, aun cuando no haya visto nunca una tropilla de esos animales. Las ideas compuestas, una vez formadas, deben ser indefectiblemente revalidadas y convalidadas por la experiencia. Aclaremos esto con otro ejemplo. Si veo a un hombre y veo un caballo, tengo dos ideas simples. Pero estas ideas simples no me autorizan a forjar la idea compuesta de un centauro. No puedo afirmar que la idea de un centauro es válida, porque no se ha dado nunca una correlación entre la idea pensada y la prescencia de un centauro.

Para Locke, si no es posible identificar el fundamento empírico directo de una idea, esa idea es inválida y debe ser desechada.

Locke, al sostener que todo conocimiento proviene de la experiencia, no cuestionó la existencia de la realidad en sí como una realidad extensa, como tampoco había dudado de ella Descartes.

Pero he aquí que otro conspicuo empirista inglés, el obispo irlandés George Berkeley, manifestó que lo *único que existe* son las impresiones. Berkeley sostuvo que no puede afirmarse que fuera de la psiquis una cosa existe en sí misma, porque esa aseveración surge de ver una cosa y en percibirla en la mente, es decir, surge de concebirla como existente porque es pensada, y sólo por eso.

Veamos este pensamiento con más detalle. Berkeley sostuvo que cuando miramos un objeto que está ante nosotros, tenemos de él una representación interna; tenemos una percepción, una impresión, del objeto. Pero si en este mundo no existiera nadie que hubiera observado el objeto y percibido la representación interna consecuente, ¿qué significado tiene afirmar que el objeto existe? El objeto existe al ser percibido como objeto, y punto: nada más se puede agregar. Porque si yo no percibo un objeto determinado y tampoco lo perciben –o percibieron– mis semejantes, ¿qué queda del objeto? ¿Cómo puedo afirmar que existe? ¿Es que acaso existe por sí mismo un objeto que no haya sido percibido por nadie? Berkeley sostuvo que no; que *todo objeto es objeto porque es percibido*. No es posible concebir que exista un objeto que no haya sido percibido. Para Berkeley, afirmar que existe un objeto no percibido es caer en el absurdo.

Pero advirtamos este enfoque de Berkeley, de que un objeto contenido en el pensamiento sólo tiene existencia como objeto percibido, y que no podemos sostener que al pensamiento del objeto le corresponde en la realidad exterior un objeto concreto, un objeto en sí mismo; sólo tenemos constancia del objeto pensado, y nada más.

Para Berkeley, el ser de un objeto reside sólo en el hecho de que el objeto es percibido. Nuevamente: *ser* es *ser percibido*.

Sólo tenemos contacto con las representaciones mentales; todo lo que conocemos del mundo exterior a nosotros lo conocemos a través de representaciones internas asentadas en la mente, es decir, en el ámbito de la psiquis. Y como lo único que poseemos son esas representaciones mentales, y puesto que no nos salimos de la mente, nada podemos aseverar acerca de si fuera de la mente, fuera de la psiquis, existen los objetos representados en ella. No puedo asegurar que un objeto existe fuera de mi psiquis, porque la referencia a ese objeto y su existencia están siempre condicionadas a que el objeto sea percibido por mi mente o por la de un congénere mío. He aquí, en toda su plenitud, la importancia de este enfoque gnoseológico: no podemos conocer la realidad, ni podremos conocerla nunca, porque nuestra capacidad de abordar el conocimiento de la realidad está limitada únicamente al conocimiento de una percepción interna de esa realidad.

Berkeley fue más allá: dio a sus ideas un enfoque realmente osado, el del *inmaterialismo*. El inmaterialismo es la doctrina filosófica que niega la existencia de todo lo que esté fuera del pensamiento; por lo tanto, niega que sean reales la extensión y sus contenidos. Para Berkeley, lo único que existe es la percepción, que es eminentemente inmaterial. De modo que Berkeley negó la existencia de la realidad en sí y dejó a salvo el pensamiento. De la trilogía cartesiana (el pensamiento, la extensión y Dios) sólo quedaron en pie Dios y el pensamiento; en cambio, la existencia del mundo real extenso cae en la nada.

Berkeley creía en Dios, puesto que fue obispo. Dios fue el creador del universo y el creador de nuestro pensamiento. Dudar de la existencia del mundo exterior a nosotros no implica, de ninguna manera, negar a Dios. Porque es Dios quien nos ha generado, y en nosotros ha generado impresiones; es Él quien ha decidido que el mundo fuera así, es decir, que el ser viviente y en particular el ser humano percibiera la realidad. Por su parte, Dios percibe todo, la realidad y la totalidad de las percepciones, desde su punto de vista absoluto e inconmensurable.

Digamos lo anterior de la siguiente manera. Poner en duda la existencia de una realidad concreta suena a irreverencia. Pero desde el estricto punto de vista religioso esa irreverencia no existe porque Dios, supremo hacedor del universo, ha decidido que el hombre, su hijo predilecto, contuviera en su mente impresiones y que nada pudiera asegurar acerca de la existencia real de cosas en sí mismas a las que se atribuye ser la fuente de esas impresiones. Así lo ha decidido Dios, y en nada queda menoscabada su infinita potencia y sabiduría; así lo pensó Berkeley, que fue un funcionario de la Iglesia.

En resumen, Berkeley fue un pensador que negó el materialismo, porque para él la materia no tiene existencia propia, sino que esa existencia consiste en la circunstancia de que es pensada; y esa circunstancia es ajena a la materia misma. El *solipsismo* es una doctrina filosófica que sostiene que la única referencia que el ser humano tiene de la realidad está dada por el conjunto de las representaciones internas del pensamiento, y sólo por ellas. El solipsismo ensalza el yo del ser humano y subordina a él todos los valores, salvo a Dios. La realidad sólo es una imagen forjada en mi mente; es una

realidad subjetiva. Por lo tanto, lo único que existe es mi yo. El solipsismo comporta un encierro en uno mismo. Vemos entonces que Berkeley fue, en cierta manera, un mentor del solipsismo. Y como daba a la psiquis el rol fundamental de percibir la realidad, el conjunto de sus teorías constituyen una expresión de *psiquismo*.

Las obras escritas por Berkeley más importantes fueron el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* y *El analista*.

David Hume llevó más lejos aún la osadía del pensamiento de Berkeley. Si bien creía que la fuente de toda elaboración de la psiquis es la experiencia –razón por la cual este filósofo se inscribe en el círculo de los empiristas–, Hume, que era muy escéptico, negó enfáticamente el atributo de la existencia a los mismos objetos pensados, a los objetos asentados en la mente. Más allá de Berkeley, impuso el punto de vista que exponemos a continuación.

Hume distinguió dos tipos de elaboraciones de la psiquis. Una es la *impresión*; la otra es la *idea*. La impresión es la resultante de una percepción directa surgida de la contemplación del mundo exterior: miro un poste, e inmediatamente se induce en mí una representación, una impresión, de ese poste. Pero después, sin tener ningún poste a la vista, pienso en el poste. En esta etapa, la fuente de la que surge este poste pensado sin la contrapartida de su percepción directa es la memoria, que obra como un almacén de información. Hume llamó a este producto de la psiquis, que no surge de la percepción directa, una *idea*. Hume dio el siguiente ejemplo: cuando me quemo y sufro los efectos de la quemadura, tengo una *impresión* (una percepción) del dolor causado por la quemadura; en cambio, cuando re-

cuerdo el dolor sufrido rescatándolo de mi memoria, tengo una *idea* del dolor causado por la quemadura.

Pero tanto el dolor (la impresión), como el recuerdo del dolor (la idea) tienen el antecedente de haberse originado en la experiencia: se remiten a ella. Si pienso en una montaña de oro, decía Hume no he generado una impresión nueva; no he imaginado, ni creado, un conocimiento nuevo al margen de la experiencia. Porque la idea de una montaña de oro se sustenta en dos percepciones, la de montaña y la de oro, que anteriormente, en algún momento, fueron grabadas en la psiquis y han tenido por fuente la experiencia exterior. Pero en la idea de una montaña de oro nada hay que sea apriorístico, o sea, independiente de la experiencia.

Este enfoque filosófico fue llevado a sus últimas consecuencias, y sus derivaciones resultaron tremendas. Fue cuestionado el concepto de impresión. Según Hume, no tengo la percepción (la impresión) de una cosa, ni la alcanzaré a tener jamás. Lo que sí tengo son sólo percepciones de los atributos y componentes de la cosa; los integro y consecuentemente me formo la idea de la cosa. Pero lo que percibo en realidad son los componentes de la cosa, sus atributos, y no la cosa como integración de esos atributos. Pongamos como ejemplo la idea que me genera la contemplación de algo que denomino silla. De la silla en sí misma, de la silla como tal, no tengo una impresión. Yo soy quien genera esa impresión a través de un proceso de integración de los atributos parciales de la silla: la forma, las patas que la sustentan, la superficie de apoyo, el respaldo, su utilización, etcétera. Esa integración de atributos no es dictada por la experiencia, sino que sólo resulta de una

actividad de la psiquis: nada me autoriza a asegurar que el resultado de la integración de los atributos en el nivel del pensamiento se corresponda con algo que existe como cosa integrada, global, en la experiencia empírica. Lo que me brinda la experiencia empírica no es una silla, sino un conjunto de percepciones que se refieren a la forma, a las patas, al asiento, al respaldo, a la utilidad de la silla. Digámoslo nuevamente: la integración de estas percepciones no me autoriza a asegurar la existencia de la resultante de esa integración, a la que denomino silla. Es decir, tengo un conjunto de percepciones de determinados atributos; pero no puedo asegurar que tengo una impresión de la resultante de integrar esos atributos. La silla del ejemplo resulta de una "suma" mental de percepciones parciales. La silla, como totalidad, es una abstracción generada por una actividad psíquica, que no tiene un correlato real: no existe una silla que, como tal, nutra mi pensamiento desde la experiencia empírica. No existe como impresión psíquica concreta: la palabra silla, que involucra a todas las sillas que comparten una configuración similar, es sólo una abstracción. Nunca percibimos una cosa como tal, como una cosa; percibimos un conjunto de componentes que nosotros integramos globalmente y lo denominamos cosa.

Asimismo, cuando percibimos una pera, sólo percibimos su forma, consistencia, color amarillo, olor, los accidentes de su cáscara, etc. De lo que llamamos pera, lo único que percibimos son sus atributos, sus cualidades. A la pera, como sujeto integrador de esas cualidades, no la percibimos en absoluto. Nunca percibimos una pera; lo que percibimos únicamente son sus cualidades, y a la integración de ellas

que realizamos a través de un proceso interno puramente psíquico la denominamos pera.

Cuando Hume afirma que no tengo una impresión de la silla, sino sólo una impresión de determinados atributos que, integrados por la psiquis, generan la impresión de la silla, está asignando a la psiquis la facultad de intervenir activamente en la elaboración de la imagen de la realidad después de observarla en forma empírica.

Repitamos esto, porque constituye el meollo mismo del pensamiento de Hume. Para él, la representación psíquica de un objeto está compuesta por una serie de impresiones, cada una de las cuales es verificable e identificable por la experiencia. De lo que yo llamo "mesa" percibo sólo datos elementales: veo una forma geométrica, percibo sus partes y sus dimensiones relativas, la dureza de la madera, su color, rugosidad, utilidad, etcétera; tengo percepciones parciales de los atributos de algo que denomino mesa, pero nada me autoriza a deducir que existe la representación de la mesa como una totalidad. La impresión del objeto (la mesa, en el ejemplo) es irreal; sólo son reales los atributos propios de algo que denomino mesa; pero ésta es inexistente, toda vez que no tengo una percepción global y directa de una mesa. Nuevamente: la idea de la mesa es la resultante de una integración de percepciones elementales forjada por la psiquis.

Lo mismo ocurre con la idea del principio de causalidad. Es ésta una idea a la cual no le corresponde ninguna impresión: si veo un objeto A que actúa sobre otro objeto B y produce en éste determinados efectos o modificaciones, no estoy autorizado a expresar que el objeto A es la *causa* de las modificaciones del objeto B, porque a la idea de causa no

le corresponde ninguna impresión directa; lo mismo ocurre con la idea de efecto. Por otra parte, cuando enuncio una ley que liga una causa con su efecto (por ejemplo, A es la causa de B) estoy implícitamente afirmando la *necesidad* de que la ley se cumpla siempre y universalmente, en todo tiempo y circunstancia; pero nada en la experiencia me autoriza a asegurar la perpetuidad y la universidad de la ley. Para Hume, el principio de causalidad constituye una idea ilegítima, y por lo tanto ese principio es, lisa y llanamente, inexistente.

Y, prosiguiendo esta línea demoledora del pensamiento de Hume, le tocó al alma el turno de caer. Porque lo que hemos expuesto acerca de la silla y del principio de causalidad podemos aplicarlo al alma y por ende al yo pensante: la idea de alma es sólo la resultante de integrar impresiones simples y elementales. Yo tengo sensaciones de pesar, angustia, alegría, dolor, etcétera; y pienso que estas sensaciones están localizadas en un ámbito al que denomino "alma". El alma es el asiento de la conciencia, percepción, emoción, memoria, instinto, dolor, nostalgia, pesadumbre, alegría, etcétera; pero al conjunto de esas percepciones no le corresponde una percepción directa de lo que denomino alma. La idea del alma surge de una composición de percepciones, pero no de una percepción directa, global, concreta y diferenciada. Quien integra las facultades de lo que yo denomino alma soy yo mismo. Jamás podré tener una percepción directa del alma. Asimismo, el alma está sólo en la conciencia, y no tiene una realidad que le sea correspondiente. Luego, no existe. Hume destruyó el concepto de alma, ese valor excelsamente apreciado y consagrado por el espíritu humano.

¿Y Dios, o sea, el término sublime de la trilogía cartesiana? Hume piensa que nadie tiene, ni jamás tuvo y tampoco tendrá, una impresión directa de Dios; la experiencia no la brinda en absoluto. Dios surge en la psiquis como consecuencia de una integración de ideas elementales: las ideas de perfección, infinitud, eternidad, omnisciencia, grandiosidad, poder supremo y absoluto, bondad, ubicuidad y omnipresencia, infalibilidad, atributos éstos que integramos en un ente pensado al que denominamos Dios. La consecuencia, ciertamente osada y tremenda, es la siguiente: Dios no existe; Dios es sólo una elaboración de la psiquis.

Con Hume todo cae en el escepticismo: el mundo real, el alma, y Dios; y también, al poner en duda el principio de causalidad, caen las ciencias. Para Hume lo único que existe son las percepciones (las impresiones); reduce así todo a una única realidad, que es la de la percepción. Y la percepción es de naturaleza eminentemente psíquica. Caemos, nuevamente, en el psiquismo como actividad fundamental, y en consecuencia, en el solipsismo.

De modo que Hume termina con mayor profundidad la obra de demolición que inició Locke y continuó Berkeley. Éste, de la trilogía formada por el *sujeto* (el yo pensante, que pienso un objeto), el *pensamiento* (el objeto representado dentro de mí) y el *objeto* (el objeto exterior, que fuera del ámbito de mi psiquis se corresponde con el pensamiento del objeto), había eliminado el objeto exterior. Hume remató la obra, eliminando al sujeto: no puedo asegurar que yo existo, porque lo único que puedo asegurar es que existe una suma de impresiones que yo integro e identifico con la impresión de mí mismo, o sea, con la impresión de que

yo existo. Por lo tanto, no puedo concebirme como un ser absoluto, es decir, como un ser con existencia propia independiente de las impresiones psíquicas, sino que sólo puedo concebirme como un ente que es asiento de esas percepciones, y que por lo tanto está condicionado a la preexistencia de ellas. Y así como niego la existencia del objeto en sí, debo negar la existencia del sujeto en sí (o sea, la existencia del yo mismo en mí). No queda más que el fenómeno psicológico de la impresión, que es la única sustancia real.

Por obra de Hume, fueron defenestrados como sustancias el mundo en sí, el sujeto pensante, el alma, la religión, la ciencia y Dios. Sólo quedó en pie la impresión, originada por la contemplación del mundo empírico exterior a la psiquis.

La razón por la cual enunciamos propiedades de las cosas, eventos y relaciones, vale decir, la razón de ser de la ciencia, reside en una exigencia vital que surge de la necesidad del ser humano de estructurar sus percepciones imponiéndoles una lógica, es decir, orden, causalidad, previsibilidad, necesidad, y ubicación temporal y espacial. De otra manera, de no ser así, el mundo sería caótico para el hombre; y la angustia emergente, la desazón desencadenada por el caos, le impediría vivir. Aparece aquí la semilla del pensamiento de Kant, como veremos oportunamente. Además, instaurar el principio de causalidad y obrar en consecuencia redunda en un valor práctico de enorme utilidad: los egipcios, por ejemplo, sacaron tempranamente conclusiones muy provechosas de la fecundación periódica de las tierras (el efecto) producidas por las crecientes del Nilo (la causa).

Por lo visto, sólo por esto se justifica la actividad científi-

fica y, aunque no lo dijera Hume expresamente, la fe religiosa. La estructuración lógica de las vivencias del hombre responde a una necesidad imperiosa de su estrategia vital. El hombre requiere vivir en un contexto lógico, ordenado y previsible en el cual impere el principio de causalidad, es decir, un conjunto de leyes que liguen las causas con sus efectos; y requiere el amparo que brinda la idea de que un ser supremo, Dios, gobierna el mundo imponiendo la verdad, la bondad y la justicia.

La obra más importante de Hume fue el *Tratado sobre la naturaleza humana*.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Este filósofo alemán fue, además de insigne pensador, un extraordinario matemático. Creó, al mismo tiempo que Newton y por vía totalmente separada, el cálculo infinitesimal, piedra angular de los desarrollos de la matemática, las ciencias en general –en especial la física–, y la tecnología. Poseyó además una vasta cultura; fue en su época un eminente erudito.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) se interesó profundamente por la filosofía del empirismo, que conoció a través de la obra de Locke. Vio que era cuestionable la afirmación de Locke de que la materia prima del pensamiento está dada únicamente por la percepción empírica, y que asimismo era cuestionable su negación de que existieran el conocimiento innato y el conocimiento *a priori*. El conocimiento innato es el que se tiene incorporado desde siempre, y está consubstanciado con nuestra vida misma; por ejemplo, el conocimiento que deriva de los instintos. El conocimiento *a priori* es elaborado por nuestro razonamiento al

margen de la experiencia que nos brinda el mundo exterior. En cambio, el conocimiento empírico se forma sobre la base de la observación del mundo exterior que nos rodea; pero está lejos de ser el único conocimiento posible.

Leibniz rescató la posibilidad del conocimiento innato y la del conocimiento *a priori*. Asimismo, no adhirió a la concepción inmaterialista de la realidad sustentada por Berkeley y Hume.

Leibniz se abocó a la tarea de fijar un criterio que determinara si un juicio es o no verdadero, desiderátum primero y fundamental para consagrar la validez del juicio. Leibniz afirmó que existen dos tipos de verdades a partir de las cuales se forma el conocimiento: las *verdades de razón*, cuya generación y validez son independientes de la experiencia, y las *verdades de hecho*, cuya formación y validez dependen de la experiencia y deben ser refrendadas por ella.

Las verdades de razón son evidentes por sí mismas; negarlas nos hace caer forzosamente en la contradicción o en el absurdo. Una verdad de razón expresa algo *necesario*, es decir, algo que es de una manera y que no puede ser de otra. Por ejemplo, manifestar que "el conjunto de los puntos del plano que equidistan de un punto central configura una circunferencia" es una verdad de razón (en particular, constituye una tautología, como toda definición).[1] Esta

1. Toda definición es una ampliación de un concepto, que indica los atributos que son propios del sujeto de la definición y que lo identifican. Pero esos atributos, en cuanto a la ampliación del conocimiento, nada agregan: la mención de los atributos ya está contenida en el sujeto. Constituyen una tautología. Un juicio es tautológico cuando el

aseveración no puede ser negada; y no debemos recurrir a la experiencia para emitir una verdad de razón como la del ejemplo.

En cambio, una verdad de hecho no se contradice con la negación de esa verdad: tanto puede ser cierta una proposición que involucre un hecho o una circunstancia, como su contraria. Por lo tanto, una verdad de hecho no es una verdad necesaria. Enunciar que "Jorge y Marta se han casado" constituye una proposición de hecho verdadera, que surge del *principio de razón suficiente*. Este nombre fue acuñado por Leibniz. En el ejemplo, existe una razón suficiente para sustentar que Marta y Jorge se han casado, porque es razonable (en el sentido de que es concebible, posible y explicable) que Marta y Jorge se hubieran casado, y se puede identificar la causa que ha promovido el casamiento (el amor, el deseo, el requerimiento de compañía, la voluntad de procrear hijos); y es suficiente, en el sentido de que se trata de un hecho posible y comprobable que no requiere manifestaciones adicionales para ser consagrado como verdadero.

La proposición contradictoria "Jorge y Marta no se han casado" también puede ser verdadera. Ambas proposiciones de hecho, aunque contradictorias, son concebibles como ciertas. Vale decir que las proposiciones de hecho

---

predicado nada agrega a lo que está contenido en el sujeto. O sea, es redundante. La definición "una circunferencia es el conjunto de los puntos que equidistan de un punto denominado centro" es redundante, porque el predicado ("conjunto de los puntos que equidistan de un punto denominado centro") está contenido en el sujeto ("una circunferencia"). La frase es, entonces, tautológica.

son contingentes; no son verdades *a priori*, sino *a posteriori*. En cambio, las verdades de razón son necesarias, porque involucran el principio de identidad, como veremos en seguida. Señalemos antes que la proposición: "Si Jorge y Marta se han casado, no puede ser al mismo tiempo que Jorge y Marta no se han casado", es una verdad de razón, y no de hecho.

En una verdad de razón el predicado está implícito en el sujeto; es decir, el predicado nada agrega al sujeto. El sujeto y el predicado se refieren a lo mismo. En el ejemplo anterior, la idea "el conjunto de puntos que equidistan de un punto central" (que constituye el predicado) está implícita en la idea de "circunferencia" (el sujeto). De ahí la identidad entre el predicado y el sujeto, porque la implicancia de uno en el otro configura, precisamente, el principio de identidad. El sujeto y el predicado conforman una tautología: ambos están recíprocamente implícitos. Para Leibniz, las verdades de razón son siempre tautológicas: el predicado constituye otro modo más explícito de expresar al sujeto, pero está implícito en el sujeto.

Leibniz sostuvo que las verdades de razón son *analíticas,* toda vez que su examen y verificación requieren el análisis racional. Por contraposición, las verdades de hecho son independientes del análisis racional. Las verdades de hecho son *sintéticas*. Una verdad de hecho implica una existencia, porque la presupone (la verdad de hecho del ejemplo anterior implica la existencia de Marta, la existencia de Jorge, y la existencia de la institución matrimonial que liga a ambos). Según Leibniz, la enunciación de que Dios existe constituye una verdad de razón emi-

nentemente necesaria que implica una existencia, lo que no ocurre con las restantes verdades de razón. Las verdades de Dios son exclusivamente verdades de razón, y son siempre necesarias. Recordemos que Descartes había intentado demostrar la existencia de Dios recurriendo al razonamiento.

Para Leibniz las verdades de razón son especialmente valiosas, pues son propias del conocimiento científico. El estudio científico se aplica a los contenidos de este universo en que estamos inmersos, que fue creado por Dios. Pero antes de crear el universo, Dios debió diseñarlo. Y fue voluntad de Dios (*decreto de Dios*, decía Leibniz) optar, entre todos los posibles, por *este* universo. Si este universo tiene la configuración A y no la B, es por voluntad divina; pero hubiera sido posible que Dios hubiese determinado, en el ejercicio de su voluntad infinita, que la configuración del universo fuera la B y no la A. Dios pudo haber optado por la existencia de un universo diferente.

Pero Dios tomó su decisión, y decidió que fuera éste el universo al que estamos incorporados. Éste es el universo que responde al principio leibniziano de la *Armonía Preestablecida* con que Dios lo diseñó y construyó. Todo ha sido planeado por Dios a la perfección y armónicamente. Y ese plan, ese diseño, de carácter divino, no pudo haberse desarrollado al azar. Todo está maravillosamente planeado y diseñado por Dios. En consecuencia, lo que parece contingente no lo es en absoluto: responde al plan prescrito por Dios, el de la armonía preestablecida. Por ejemplo, cuando Julio César, después de dudarlo, decidió cruzar el Rubicón, su decisión estaba ya tomada desde siempre porque estaba en

línea con la propia naturaleza de Julio César y con la armonía preestablecida del devenir histórico.

Ahora bien, ¿por qué eligió Dios, entre todas las posibles, esta configuración del universo? Porque, según Leibniz, ésta es la que responde al principio de la máxima perfección. Éste es el universo óptimo. De no serlo, Dios no hubiera obrado en consonancia con su absoluta e infinita capacidad de generar lo perfecto, lo inmejorable. Si el universo contiene el mal y el pecado, es porque el mal y el pecado son necesarios para que existan el bien y la virtud; si contiene el dolor, es para acicatear al hombre a que busque el bienestar y la felicidad como bienes supremos, y para que los valorice como tales; si contiene opresión, es para que el hombre ensalce la libertad. Pero la maldad, el acto pecaminoso, el dolor, la opresión, son en este universo elegido por Dios los mínimos necesarios para sostener y consagrar el bien, la virtud, la libertad y la felicidad. Dios ha creado este universo y no otro, porque éste es el mejor y el de mayor perfección; en él impuso un imperativo ético por el cual son consagrados como valores supremos la bondad, el amor, la confraternidad, la solidaridad, la justicia y la libertad. Este mundo de Dios es función y resultante del principio de la máxima perfección y armonía posibles. Pero, al contrario de Spinoza, este enfoque de Leibniz no implica el determinismo, o sea el designio inmodificable de la creación de Dios, como veremos más adelante.

Leibniz creía que el mundo, generado por un ser perfecto como Dios, no puede contener la imperfección de caer en la redundancia, ni la imperfección del azar o la contingencia. Todo tiene una razón de ser, y está al servicio del

plan divino, en el que impera la armonía preestablecida. En él no cabe la rutina, que es la constancia y permanencia perenne y uniforme de los hechos y valores. Por ejemplo, no podría haber concebido dar a los seres vivientes la juventud eterna, o la vida eterna; tampoco, generar la luminosidad, la felicidad, el placer eternos. La constancia, la inamovilidad, la falta de relieve, la permanencia, la ausencia de variaciones, no son propias ni concebibles, porque son equivalentes a la nada; implican lo que concebimos como la muerte. Dios debió pensar y diseñar matices y diferencias: los distintos grados de claridad en contraposición a la oscuridad completa, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, la felicidad y el infortunio, la alegría y la tristeza, el bien y el mal. Y ese plan perfecto que creó a la criatura humana, suprema obra divina, debía dotar a esa criatura de la libertad de elegir su vida, de optar por el bien o por el mal. En caso contrario hubiese creado autómatas carentes de iniciativa propia, alternativa que no es posible imaginar para una obra perfecta como la de Dios. Si Él creó el mundo y en él aparece el mal, es porque ese mal es necesario para que tenga sentido el bien. Pero, ya lo hemos visto: ese mal es el mínimo necesario para configurar la armonía preestablecida. Pensar de otra manera comporta imaginar la existencia de un Dios imperfecto, indigno de su infinita grandeza.

El libre albedrío otorgado a la criatura humana fue consecuencia del plan con el que Dios concibió el universo. Y al consagrar la existencia del libre albedrío de la criatura humana, Leibniz se manifestó contrario a la teoría determinista, como había sido la de Spinoza.

La teoría de la armonía preestablecida estuvo siempre presente en la concepción del mundo de Leibniz, y en línea con su mente de físico y matemático. Una curva representa un diseño armónico, como un continuo provisto de belleza y elegancia. Una curva continua se despliega suavemente, sin angulosidades, sin saltos. [2] La tendencia de la curva al desplegarse, es decir, la manera en que la posición de un punto de la curva es seguida por las posiciones de los inmediatos subsiguientes, configura la *primera derivada matemática* de la curva en ese punto, concepto fundamental del cálculo infinitesimal que Leibniz y Newton concibieron separadamente, al mismo tiempo.

Algunos filósofos y pensadores, con un dejo de ironía, como el que expresó Voltaire en su obra teatral *Candide*, han tildado a Leibniz de optimista, de vivir en estado de inocencia angelical, porque creyó que este universo óptimo es el que creó Dios con el máximo de bien y el mínimo de mal, y que ese mal es un mal necesario reducido por Él a su mínima expresión. Voltaire destacó que ese mínimo de mal no es para nada mínimo, porque imperan por doquier y en abundancia el dolor lacerante, el sufrimiento, la arbitrariedad, la injusticia y la maldad, realidades que han azotado y siguen azotando a la especie viviente.

2. Cuando se presenta un salto, una angulosidad o un quiebre en el trazado de la curva en un determinado punto, la curva se torna discontinua en correspondencia con ese punto. Esa discontinuidad está en línea con la visión de Leibniz de la presencia de variaciones, matices o discontinuidades, en el devenir de las cosas y los hechos.

Las mónadas

A Leibniz, como a muchos filósofos contemporáneos a él, no le pareció convincente la división del mundo real en dos sustancias, la pensante por un lado y la extensa por el otro, bajo el reinado de la sustancia divina, o sea Dios, que preconizó Descartes. Para Leibniz, no podía ser que Dios, un Ser absolutamente perfecto, hubiera incurrido en una división semejante de los contenidos del universo, que luce como arbitraria y carente de riqueza e imaginación. Asimismo, Leibniz refutó por erróneos los conceptos de Descartes, como el de clasificar los animales como cosas extensas, desprovistas de alma, cuando es evidente que los animales tienen memoria, despliegan sus retozos de alegría de vivir y padecen de dolor y sufrimiento. Para Leibniz, Dios creó el mundo sin caer en una discriminación caprichosa, la implícita en dos existencias, la extensa y la pensante. Esta división no está a la altura de la lógica maravillosa de la Creación de Dios. Spinoza, con su teoría universalista de la presencia de Dios en todas las manifestaciones de la naturaleza, había dado una imagen de la creación más digna de la grandeza de Dios. Para Spinoza, como hemos visto, Dios está presente en cada uno de los entes y espacios de este mundo: Dios se ha investido de naturaleza y está consubstanciado con ella. Pero Leibniz se manifestó contrario al determinismo de Spinoza, porque de ser cierto, Dios habría creado un universo rígido, desprovisto de libertad y de riqueza.

Para Leibniz, los entes del universo creado por Dios y subordinadas a Él deben estar dotadas de algo equiparable al

pensamiento, a la vitalidad, a la voluntad, a la manifestación activa de su vigencia como ente existencial.

Pensemos en un sistema, de los tantos que existen en el mundo que nos rodea. Un sistema (también llamado *estructura*) es un conjunto de entes vinculados entre sí que están asociados y organizados para cumplir una función y alcanzar un objetivo determinado. Tomemos el ejemplo de una máquina. La máquina, como todo sistema, tiene incorporada una lógica, que es un conjunto de leyes que gobierna la estructura de la máquina y la sucesión de los procesos que se van concatenando en el tiempo para que sea alcanzada la finalidad específica para la cual esa máquina fue creada. Pues bien, la máquina en reposo tiene extensión, en el concepto cartesiano. Pero tiene algo más: tiene incorporada su lógica interna. Cuando está en funcionamiento es algo diferente a un mero conjunto de partes extensas, porque esas partes están vinculadas de tal manera que parecen contener un "animus" inmaterial, inextenso, que es el de desarrollar su función; tienen el "apetito" de alcanzar un determinado fin, que es común a todas las partes de la máquina. Una máquina tiene algo más que pura extensión. Ese "algo más" no tiene extensión; se parece a algo que es más espíritu que extensión. Tomemos otro caso: el de una semilla. Para Descartes, una semilla es una cosa extensa. Pero en realidad esa semilla tiene incorporada la ley de su propio desarrollo y la finalidad de evolucionar: está lejos de ser sólo algo inerte, como lo es la cosa extensa. La semilla tiene ínsita una posibilidad de desarrollarse, un "ansia" de devenir. Esto está definido por un término, el de *entelequia*. Un ente

dotado de entelequia lleva en sí el principio de su acción y tiende por sí mismo a su fin propio.

Un ejemplo más, que no estaba al alcance del pensamiento de Leibniz, pero que está en línea con él: la materia es actualmente definible (y pensable) como sustancia material, pero también como portadora de una energía potencial ínsita en ella. La materia puede ser convertida en energía, según la célebre ecuación de Albert Einstein, $E = mc^2$, que expresa que la energía potencial *E* ínsita en un cuerpo de masa *m* es igual al producto de esa masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad de la luz, *c*. Nada más lejano a la calificación de "extensa" que Descartes confirió a la sustancia no pensante. Y en cuanto a los animales, señalemos nuevamente que parece absurdo el criterio cartesiano de calificarlos como pura extensión, puesto que en la mayoría de los casos el animal tiene memoria, sufre, siente la alegría de existir y una estrategia para vivir y perpetuarse con el fin de que subsista su especie.

Veamos a qué nos lleva lo expuesto.

Para la visión de Leibniz el universo está constituido por sustancias simples absolutamente diferenciadas entre sí y en cantidad inconmensurable. Estas sustancias, por ser eminentemente simples, son irreductibles, indivisibles y en consecuencia inextensas, toda vez que si algo tiene extensión es susceptible de ser dividido y reducido a una dimensión menor. Cada una de las sustancias simples y elementales tiene una esencia propia que la distingue y que, por ser distinta de las esencias de las demás sustancias, es única e irrepetible. Esa esencia de cada sustancia constituye su propia identidad. Si no fuera así, Dios habría caído

en una redundancia, y esto es inconcebible. Por eso, Leibniz se manifestó contrario a la teoría atomista de Demócrito, porque si las sustancias estuviesen constituidas por átomos, todas tendrían una base común que las tornaría indiscernibles. Para Leibniz, la constitución de una sustancia no puede consistir en un conjunto de átomos, sino en algo propio de esa sustancia y privativo de ella, que no comparte con ninguna otra sustancia. Esa constitución de cada sustancia está formada por componentes elementales, cuyo conjunto configura la naturaleza, la esencia propia y única de la sustancia. Pensemos en lo que sigue: cuando captamos un ente, intentamos conocer en qué consiste; intentamos conocer su cualidad, su esencia, sus componentes elementales. Cada una de las componentes elementales es indivisible e incompartible.

Leibniz dio a cada una de esas componentes básicas y elementales del mundo real el nombre de *mónada*. Esta palabra significa, etimológicamente, *unidad*. El conjunto de las mónadas constituye el universo existente en sí mismo y por sí mismo; es la verdadera realidad en sí.

Detrás de las apariencias, detrás del mundo fenoménico, está su correlato real, el universo de las mónadas. La configuración que nos presenta un objeto del mundo que nos rodea es sólo una envoltura exterior, una apariencia; detrás está la verdadera naturaleza del objeto, que es el conjunto de las mónadas que le da sustento. Si aplicamos este principio al hombre, diríamos que la configuración de su cuerpo es la envoltura aparente configurada por múltiples mónadas. Para Leibniz el alma es una mónada especial que da al ser humano su verdadera y privilegiada característica.

Las mónadas son las esencias básicas últimas, elementales, indivisibles, irreductibles, inextensas, indiscernibles e incorruptibles, que constituyen el atributo propio y diferenciado de los entes del universo. Vienen a ser los diferentes espíritus, o diferentes almas, que constituyen las sustancias; las mónadas constituyen el "aliento vital" de las sustancias. Como hemos señalado, las mónadas no tienen extensión; son indivisibles e irreductibles por constituir el "espíritu último y esencial" de cada uno de los entes del universo. Las mónadas son a las cosas lo que el alma es al ser viviente. Las mónadas, como el alma, tienen vigor, fuerza y energía, y tienen voliciones y apetencias. Cada mónada expresa su voluntad existencial, de la que está imbuida por gracia de Dios. De ahí su tendencia a estar activa, tener movimiento y subsistir.

Las mónadas son independientes entre sí y no se comunican, por ser inexpugnables e incorruptibles. Son a tal punto diferentes, que pensar lo contrario implicaría que Dios ha incurrido en redundancias, incompatibles con su grandeza. Leibniz decía que "la mónada no tiene ventanas" porque siendo elemental y perfecta en sí misma, y única, no requiere de vinculaciones para intercambiar algo con otras mónadas. Cada mónada es, en sí misma, un microcosmos que reproduce la perfecta armonía que impera en el universo; la mónada está impregnada de armonía universal y participa de esa armonía. En cierto modo, cada mónada refleja y contiene, como un espejo, la última realidad, la última esencia, de la Creación, vista desde su particular perspectiva.

Como el espíritu humano, también cada mónada tiene *percepciones*, tiene *apeticiones* y *tendencias* (a estas últimas Lei-

bniz las denominó *conatus*), por las cuales la mónada denota una volición, una apetencia de "llegar a ser". Cuando una mónada posee, además, *conciencia* (cuando es capaz de percibir que percibe, o sea cuando está dotada de *apercepción*), esa mónada es un alma humana. El alma humana es una mónada que tiene conciencia. Y en la cumbre de las mónadas contenidas en el universo está la mónada perfecta, la mónada suprema, sublime y única, que es Dios.

El mundo fenoménico, o sea el conjunto de las manifestaciones que se imprimen en la psiquis, ofrece una representación imperfecta del mundo de las realidades últimas, que son las mónadas. Existe en esta visión de las mónadas de Leibniz cierta similitud con el mundo de las ideas de Platón. Las ideas son, para Platón, la realidad última en su absoluta perfección y pureza, como lo son las mónadas de Leibniz.

No es fácil asimilar el concepto de mónada. Si uno asume que el significado de la mónada es equivalente al de una esencia, estará en condiciones de aproximarse a su comprensión.

La siguiente analogía puede ser útil para ilustrar el concepto.

Leibniz fue un gran pensador. Esgrimió argumentos que presentan a Dios como un Gran Hacedor, provisto de suprema inteligencia. Un gran Arquitecto como Dios hubiese diseñado el mundo en forma más simple y profunda que la que elucubró Descartes: el de éste respondía a un diseño de tres entes fundamentales –Dios, el pensamiento y la extensión– en forma burda, indigna de Su inmensa imaginación y sabiduría. Dios, Gran y Supremo Arquitecto, diseñó y creó el mundo como un arquitecto diseña y crea su obra. Todo

arquitecto comienza por concebir los anteproyectos y, de todos ellos, elige el mejor; sería el que reúne la mayor belleza, la mayor armonía. Sobre la base del mejor anteproyecto, elabora su proyecto definitivo, al que seguirá la construcción de la obra, pongamos por caso una inmensa ciudad. El proyecto define los atributos de todo lo que va a ser, o sea el conjunto de las esencias de cada uno de los elementos de la obra; esto así, porque podemos pensar los atributos como esencias. A su turno, la obra construida será una realidad que concreta las componentes del proyecto, o sea sus esencias. Si denominamos "mónada" a cada una de las esencias, diríamos que Dios diseñó, en el nivel del proyecto, esos elementos básicos, las mónadas, y las integró en el diseño final. En el nivel del proyecto final están todos los componentes en latencia: los ladrillos, las paredes de ladrillos, los revestimientos de azulejos, los mosaicos del piso, las aberturas, etcétera. Todos éstos son, en el nivel del proyecto, los "hálitos" inmateriales que tienen volición de ser, porque al estar en el plano quieren trascenderlo para constituirse en realidad (en los elementos concretos de la obra). Esas esencias, esas mónadas, no se comunican entre sí: las comunica el Gran Arquitecto, enlazándolas con una armonía preestablecida. Los elementos del proyecto son inextensos, porque están sólo en el plano del diseño, de lo teórico, de lo no concreto. Así como las mónadas son a las cosas lo que el alma es al ser humano (pensamiento éste eminentemente leibniziano), el conjunto de los elementos constituyentes del plano son algo así como el "alma" de la obra. Y cada elemento del diseño conoce su rol, porque tiene un conocimiento global del conjunto al que pertenece.

En esa gran ciudad ya construida, en ese universo, Dios incorporó al ser humano, que es una mónada a la que dotó de la capacidad de obrar y razonar, de apetición, de conciencia y de libre albedrío.

Esta visión debe ser considerada sólo como una analogía que ayuda a concebir el concepto de mónada.

Las obras más importantes escritas por Leibniz fueron: *Discursos de metafísica*, *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, *Ensayos de teodicea* y la *Teoría de las mónadas* o *monadología*.

Immanuel Kant

El idealismo

Hasta aquí hemos visto que los filósofos han enfocado los objetos del mundo exterior y la mente como dos entidades separadas e independientes. Para ellos, la mente es el lugar de asiento de las percepciones inducidas por el mundo exterior, y es una entidad pasiva en cuanto a que no interviene en la captación del mundo fenoménico. Para los racionalistas anteriores a Immanuel Kant (1724-1804), la psiquis recibe las señales fenoménicas sin modificarlas ni adaptarlas; sólo las elabora, para ampliar y profundizar su significado.

El *idealismo* apareció a principios del siglo XVIII como doctrina filosófica que dio a la mente y a la idea que se asienta en ella una intervención más activa en la formación del conocimiento; no sólo para ampliar el conocimiento por medio de la actividad racional, sino para configurarlo desde el mismo momento en que recibe las señales fenoménicas. La mente, a partir del idealismo, amplió drásticamente su intervención

en la formación del conocimiento de la realidad que la circunda.

Veamos lo expuesto con más detalle.

Kant y el pensamiento filosófico antes de Kant

Para Descartes, tres sustancias poseen el atributo de la existencia: la sustancia divina, la pensante y la extensión. Para Spinoza sólo la sustancia divina –Dios– tiene existencia real, y se manifiesta en toda la naturaleza; para este filósofo, Dios y la naturaleza son la manifestación de una misma cosa, la Divinidad: Dios se inviste de naturaleza y se manifiesta en ella y a través de ella. Berkeley y Hume negaron que existiera una realidad en sí: sólo existen las percepciones psíquicas, nutridas por la experiencia empírica, y la razón no interviene en absoluto en la configuración interna de las percepciones. Para Leibniz, lo que existe, como realidad última, son las mónadas.

El racionalismo de Descartes, Spinoza y Leibniz confirió a la mente humana la posibilidad de investigar las propiedades del objeto y de elaborar su conocimiento; así dotó a la psiquis, asiento de la mente y la razón, de un rol activo. Pero para ese racionalismo la mente recibe las señales fenoménicas tal cual ellas son, y no interviene en su configuración interna. Las recibe, las introyecta, y, por medio de la razón, elabora y profundiza su significado. Para los racionalistas la formación del conocimiento se hace con la intervención de la razón, pero la psiquis no modifica lo que percibe, sino que sólo lo elabora.

Lo que hizo Immanuel Kant fue inédito: analizó cómo el conocimiento se forja a partir de la introyección de las señales del mundo exterior y cómo esta introyección es configurada por la psiquis para representarse la cosa que percibe.

Este gran pensador ingresó por el portal más grande de la filosofía para poner claridad en las doctrinas preexistentes y para solucionar sus contradicciones. Una de esas contradicciones está dada por las *antinomias*, que, en tanto no pueden ser dilucidadas, perturban la perfección asignada al razonamiento y son muestra de su labilidad. En las antinomias se enfrentan, con igual validez, un pensamiento con su contrario. Así, el pensamiento que sostiene que el espacio y el tiempo son infinitos se enfrenta con la tesis contraria, que sostiene que son finitos y que han tenido un comienzo. Asimismo, a la tesis que afirma que es posible subdividir la materia en partes cada vez más pequeñas se le opone la opuesta, que sostiene que en un momento de la subdivisión se debe llegar a una partícula material que no admite subdivisiones ulteriores. Si optamos por una posición en cada una de estas antinomias, vemos de inmediato que también puede ser igualmente verdadera la posición contraria.

El orden introducido por Kant vino a solucionar la dicotomía planteada por las dos realidades, la realidad en sí (existente con prescindencia de la captación del hombre) y la realidad fenoménica (la realidad tal como aparece en la psiquis del hombre). Kant conjugó sabiamente esas dos realidades y legó a la filosofía un enfoque fundamental. Kant es un referente ineludible del pensamiento filosófico; y a la luz de sus ideas se comprende cómo se forma, en la mente humana, la captación de la realidad externa.

El pensamiento de Kant introdujo un cambio fundamental en la filosofía, de tal magnitud que se lo asimila al que produjo la revolución copernicana (esta comparación fue del agrado de Kant al punto de haberla proclamado). Por esa razón aparece en este libro el estudio de Kant dotado de una extensión mayor a la de los otros filósofos.

Intentaremos abordar la filosofía kantiana por medio de aproximaciones sucesivas.

Primera aproximación al pensamiento de Kant
La realidad trascendental

El sujeto no es pasivo, sino que es parte activa en la formación del conocimiento: la realidad no es una realidad en sí, sino que es la realidad forjada por nuestra forma de percibir.

Vayamos nuevamente a una de las preguntas fundamentales de la metafísica. ¿Existe una correlación exacta entre eso que llamo la realidad en sí –la realidad como un ente concreto exterior a mi psiquis– y la imagen de esa realidad que se proyecta en mi psiquis? En otras palabras, ¿existe una cosa exterior a mi psiquis, que es idéntica a la impresión que esa cosa me genera internamente?

Kant afirmó que nadie sabe qué es la realidad en sí; no sólo nadie lo sabe, sino que nadie podrá saberlo, ni lo sabrá jamás. Las cosas en sí (las cosas como realidades absolutas) no son definibles ni identificables. Los estímulos que emanan desde el ámbito exterior a nuestra psiquis son, en sí mis-

mos, caóticos, en el sentido de que son indefinibles. Sólo al ser captados por nuestra psiquis los estímulos se ordenan y se tornan cognoscibles. No es que la realidad no exista, sino que no es posible conferirle forma alguna, porque es absolutamente imposible definirla sin un tratamiento o adecuación previos.

¿Qué quiere decir esto? Veámoslo, comenzando con un ejemplo simple.

Imaginemos una masa de agua. No podemos configurar una imagen del agua "en el aire", es decir, sin un continente que la contenga (un vaso, una tina, etcétera). Cuando algo se nos escapa, o no lo podemos retener, decimos que es como "agua entre los dedos". El agua sin un continente es algo indefinible, o, si se quiere, inimaginable, indescriptible, inasible o caótico. Sólo a partir del momento en que es contenida en un recipiente, el agua adquiere una forma visible, identificable y reconocible: se torna cognoscible. Y es cognoscible porque adquiere una forma, que está configurada por el recipiente en el que se vuelca. Digámoslo de la siguiente manera: el agua es captada por la psiquis porque el recipiente que la contiene le otorga una forma, o sea, preconfigura su forma.

Volvamos ahora a la realidad exterior a nuestra psiquis. El ámbito exterior emite señales que, como tales, como señales en sí mismas, no son identificables ni cognoscibles, como no lo es el agua sin un continente que la sustente. Pero a partir del momento en que las señales son introyectadas y contenidas en nuestra psiquis, ellas cobran forma y significado, de la misma manera en que el agua cobra forma, y es entonces cognoscible, cuando es volcada al molde que la contiene y es configurada por éste. Así como el agua requiere un mol-

de que la contenga para adquirir una forma reconocible e identificable, las señales externas son reconocibles e identificables a partir del momento en que son moldeadas por nuestra psiquis. La forma del agua no es intrínseca a ella, sino que es configurada por el molde que la recibe. El molde configura la forma del agua, y hace posible su captación. De la misma manera, nuestra psiquis configura las señales del ámbito exterior a ella y les confiere una forma reconocible haciéndolas pasar por un "molde psíquico", comparable, en la analogía, a la vasija o molde que contiene el agua.

Los estímulos de la realidad exterior son configurados por nuestra psiquis en forma similar a la que un recipiente configura la forma en que el agua es captada por la psiquis. Este acto de configurar, ejercido por nuestra psiquis, determina la forma en que se van a imprimir en ella las señales del universo exterior, de manera que se tornen imágenes cognoscibles.

Nada nos autoriza a afirmar que esas imágenes internas son una copia exacta de una realidad en sí exterior, por cuanto las imágenes del mundo exterior que percibe nuestra psiquis no son atribuibles sólo a las señales emanadas del mundo exterior, sino también a la forma particular en que esas señales son percibidas y elaboradas (configuradas e introyectadas) por nuestra psiquis.

La siguiente analogía nos permitirá consolidar la comprensión de estos conceptos. Supongamos una cámara fotográfica elemental, similar a las primeras cámaras fotográficas de Kodak, que contiene básicamente una película sensible y, enfrente, un orificio para alojar una lente. Si dejamos penetrar las señales de luz del exterior a través del

orificio desprovisto de la lente, la imagen que se imprime en la capa sensible es informe, es algo así como caótica. La cámara "verá" un mundo caótico impreso en la película. Ahora, alojemos una lente en el orificio y una nueva película sensible en la pared opuesta. La cámara "verá" esta vez un mundo organizado; el mundo habrá cobrado una forma y una identidad cognoscibles. En esta analogía, la cámara vendría a representarnos como individuos que observamos la realidad, la película sensible vendría a ser el fondo de nuestra psiquis, y la lente vendría a ser nuestro molde, en este caso identificable con nuestros sentidos. Es la lente la que organiza las señales y las estructura en una configuración para nosotros reconocible.

Un ejemplo más. Si todos los seres vivientes tuviéramos incorporado un filtro de color azul en el sistema óptico que forma parte de nuestro sistema sensorial, veríamos la realidad teñida de azul. Para nosotros, la realidad sería azulada, porque nuestros sentidos, dotados del filtro azul, la configuran –la moldean– de esa forma.

Cuando observamos algo exterior a nosotros, recibimos un conjunto de señales que constituyen algo así como datos que alimentan nuestra psiquis. La psiquis, en el mismo momento en que percibe esas señales, las *configura*, las *organiza*, las *estructura*, las *moldea*, para disponer de un objeto cognoscible, de la manera en que la vasija, al recibir el líquido exterior a ella, le da su propia forma, y así la contiene y la hace cognoscible.

La realidad exterior, cualquiera que ella sea, se nos presenta como un conjunto de señales que son captadas por nuestro sistema sensorial. Al incorporarlas, la psiquis aplica

a esas señales un tratamiento que les da una forma asimilable (como la vasija "opera" para dar su forma al agua que se vuelca en ella). Digámoslo así: la realidad interna que se aloja en nuestra mente, la realidad que percibimos, se forma en nosotros como resultado de la intervención de la psiquis, que da a las señales exteriores que inciden sobre ella un tratamiento, una adaptación, con el fin de adecuarlas a su "lenguaje interno" en el que puede asimilarlas y comprenderlas. Lo que percibe la psiquis es, únicamente, la realidad "reorganizada" por ella. Esta realidad interna con que la psiquis "ve" la realidad externa fue denominada por Kant la *realidad trascendental*.

Esto quiere decir que las señales que emanan desde el mundo exterior, al ser introyectadas, son filtradas y moldeadas por la psiquis con la finalidad de formar percepciones reconocibles, o sea, percepciones adecuadas a su forma de percibir. Es decir, la psiquis da a las señales que recibe del exterior una configuración que las torna asimilables: las "moldea" para ponerlas en condiciones de contenerlas y comprenderlas. Lo que "ve" la psiquis son las señales transformadas por ella misma. Al mismo tiempo, la psiquis proyecta sobre el exterior las imágenes introyectadas y reconfiguradas por ella. Esta proyección puede ser concebida como un rebote de las señales exteriores, una vez que han sido configuradas por la psiquis; la psiquis vendría a ser la superficie de rebote. Lo que ve la psiquis, entonces, no es una realidad en sí, sino una proyección hacia el exterior de las imágenes que ella misma ha moldeado. Esa proyección, ese rebote, es la única realidad que percibimos: es la realidad trascendental.

Insistamos en visualizar estos conceptos. Las señales –los estímulos provenientes del exterior a nosotros– son trans-

formadas, son moldeadas por nuestra psiquis para adecuarlas a la forma en que nuestra psiquis puede introyectarlas, interpretarlas y entenderlas. Dicho de otra manera: la psiquis transforma las señales que inciden sobre ella para adecuarlas al lenguaje interno en que puede asimilarlas. Las imágenes internas, proyectadas al ámbito exterior, son interpretadas por la psiquis como esa realidad a la que Kant dio el nombre de realidad trascendental.

Esto quiere decir que la psiquis trasciende el espacio exterior, lo sobrepasa, va más allá de él para proyectar una representación elaborada por ella misma a través de su forma propia de elaborar. Ésta es la realidad que percibe nuestra psiquis. Ésta es nuestra realidad trascendental.

Como analogía, ciertamente imprecisa pero útil, pensemos en un conjunto de personas que sólo entiende el español, reunidas para escuchar una conferencia dictada por un inglés, con intermediación de un traductor. Las emisiones del conferenciante son caóticas, en el sentido de que para nosotros –supuestamente ignorantes del idioma inglés– constituyen un conjunto de sonidos incomprensibles, es decir, inasimilables. El traductor de inglés al español interviene convirtiendo las palabras en inglés, traducción mediante, al español. Las "moldea", las reconfigura, a manera de que las señales del conferenciante sean las adecuadas a nuestra capacidad de entender, que es la de nuestro idioma, el español. Las señales externas del conferenciante son reconfiguradas por el traductor, de manera de adaptarlas a nuestra modalidad de captación. En esta analogía, el conferenciante representa al mundo exterior; sus señales son incorporadas por nosotros una vez moldeadas por el traductor, que vendría a representar a nuestra psiquis:

el traductor convierte las señales externas en las requeridas por nuestra aptitud de asimilarlas. O sea: el traductor actúa en forma similar a nuestra psiquis, cuando ella reformula las señales externas, dándoles la forma adecuada a nuestra capacidad de introyectarlas.

Para quienes conozcan la electrónica, damos en el Apéndice una similitud de este proceso interno de la psiquis con el que se produce a través de una interfaz electrónica en un dispositivo computacional.

Para Kant el mundo exterior es trascendental y no inmanente; no es inmanente en el sentido de que no tiene una forma independiente que le es propia. Nosotros captamos ese mundo exterior en cuanto es fenoménico, o sea en tanto se manifiesta en nuestra psiquis y es enlazado por ella como objeto del conocimiento (algo así como una *presa* del conocimiento). Para Kant en este proceso la psiquis juega un rol fundamental, porque ella determina la forma en que son interpretadas las señales del mundo fenoménico para asimilarlas, o sea, adaptarlas a su forma o capacidad de asimilación.

Bien, aquí se instala el gran pilar de la filosofía kantiana. Las cosas son percibidas por nosotros no como son en sí mismas (que nos es imposible conocer), sino en función de nuestra manera o modo de percibir, o sea, la forma en que nuestra psiquis *capta*, *interpreta*, *estructura*, *moldea*, y en definitiva *configura* la realidad fenoménica, para representársela internamente. La realidad fenoménica se amolda al continente que la recibe, de la misma manera en que un fluido adopta la forma del recipiente o del molde que lo contiene. Así como la forma del agua depende, o es función, de la forma del envase en que se vuelca, la realidad fenoménica que percibe

la psiquis es función de la forma del "molde psíquico" que recibe y contiene las señales de esa realidad fenoménica. Según Kant, la realidad es captada por nosotros con la forma que le da nuestra psiquis al captarla.

Como vemos, nuestra psiquis interviene en forma activa en la formación del pensamiento, y, no es en modo alguno una "tabula rasa" pasiva, como sostenían los empiristas.

La psiquis se representa una realidad adecuada a su propia naturaleza. Así, podemos imaginar seres vivientes dotados de un sistema sensorial y de una forma de entendimiento –ya veremos qué significa esto– totalmente distinto al nuestro, cuya imagen interna del universo exterior sería absolutamente diferente a la que se forma en nosotros. Remitiéndonos a un ejemplo anterior: si viviéramos sólo en dos dimensiones (algo así, si fuéramos bichos planos) y nuestros ojos estuvieran dotados de filtros azules, nos representaríamos internamente el mundo como plano, en el que no existe la tercera dimensión; y, además, todas nuestras representaciones estarían teñidas de azul. La realidad sería vista como azul y achatada, porque nuestra psiquis "azuló" y "acható" la visión del espacio exterior a nuestra psiquis. Se ve en este ejemplo cómo la psiquis interviene activamente en la formación de la imagen interna del mundo exterior fenoménico.

Los animales perciben los objetos en forma diferente a la de los seres humanos. Hoy sabemos –no lo sabía Kant porque la ciencia y la tecnología de su tiempo no permitieron saberlo– que un murciélago percibe los objetos de su entorno según el calor que emiten y aprecia las distancias a los objetos en el espacio en función de ondas de sonido similares al radar, emitidas por ellos. Su sistema sensorial muestra

"esa" realidad, totalmente distinta a la que perciben los seres humanos. Consideraciones similares caben para el mundo exterior que se representan las serpientes, los topos, etcétera. Los seres vivientes captan la realidad según lo determina la forma de captación propia de su psiquis.

Este otro ejemplo ilustrará cómo la psiquis moldea y modifica las señales provenientes del mundo fenoménico. Cuando vemos una luz blanca, ¿es esa imagen interna una copia idéntica de una luz blanca emitida por una fuente? Sabemos que no es así, que la luz blanca no existe como tal. La luz emitida por un cuerpo que vemos como blanca se corresponde con una emisión, desde la fuente emisora, de señales constituidas por varias ondas electromagnéticas de distinta longitud de onda. Cuando hacemos incidir la luz blanca sobre un prisma, éste la descompone en un espectro multicolor de ondas electromagnéticas de distintas longitudes de onda. La luz es blanca internamente para nuestra sensibilidad, porque ella "integra", "mezcla", las distintas longitudes de onda, y como consecuencia "ve" una luz blanca. No existe en la naturaleza un fenómeno inducido por una longitud de onda "pura" que se corresponda con una luz blanca; ésta es la resultante de la "mezcla" que nuestro sistema sensorial hace de las señales fenoménicas de distintas longitudes de onda que inciden sobre nosotros. Nuestra psiquis hace que veamos como blanca una luz que no es emitida como tal.

Pero prestemos especial atención a lo que sigue, que pone a punto el ejemplo anterior. Las distintas ondas electromagnéticas multicolores de diferentes longitudes de onda en que se descompone la luz blanca no constituyen la última realidad fenoménica de la luz blanca, sino que constituyen la realidad fenoménica que corresponde a nuestra forma

particular de percibir. Seres diferentes a nosotros, pongamos por caso, seres extraterrestres dotados de un sistema de captación distinto al nuestro, describirían este experimento de manera diferente. Podría ser que para ellos no existiera la manifestación fenoménica de la luz blanca, ni la descomposición de ésta en un espectro de emisiones de señales electromagnéticas multicolores de distinta longitud de onda cuando es interceptada por un prisma.

Podemos deducir dos conclusiones.

La primera ya fue enunciada pero vale la pena repetirla: *nuestra psiquis interviene activamente en la formación de nuestra imagen de la realidad*. En el ejemplo de la luz, la visión de la luz blanca es resultante de una actividad interna de la psiquis.

La segunda conclusión es la siguiente: *no podemos afirmar que existe una realidad en sí misma y por sí misma (una realidad "en sí", inmanente), que tenga el carácter de absoluta*. Esa realidad "en sí" es indefinible e inasible. Volviendo al ejemplo anterior: no podemos asignarle al agua una forma propia e intrínseca a ella, sino que esa forma es función del recipiente que la contiene. Tampoco podemos decir que existe la luz blanca, ni que ésta resulta de la integración de ondas electromagnéticas de distinto color y longitud de onda, porque esto es sólo cierto para nuestra particular forma de percibir, para nuestra forma de incorporar internamente esas ondas electromagnéticas.

Por lo tanto, *la realidad no es una realidad en sí, sino una realidad en mí y para mí,* porque es percibida con una configuración predeterminada que depende de *mi manera de percibir* (en el ejemplo dado, la configuración con que capta mi psiquis las distintas longitudes de onda es la de su mezcla, o sea, la de la

luz blanca: mi psiquis mezcla las distintas longitudes de onda, y veo una única luz blanca). Esa realidad, que se me presenta con una configuración forjada por mi psiquis, es una realidad para mi conocimiento; es *mi* realidad trascendental.

De la realidad en sí no puedo decir nada porque, al ser una realidad cambiante y distinta (para seres humanos, animales, posibles seres extraterrestres, etcétera), es imposible describirla ni darle carácter de absoluta. Una vez más: la realidad que nos representamos resulta de la concurrencia y conjugación de dos factores: el mundo fenoménico, por un lado, y la particular configuración de nuestra psiquis, por el otro.

En resumen: *no interpretamos ni nos representamos la realidad en función de su naturaleza propia –que es indefinible–, sino en función de la naturaleza de nuestra psiquis; es decir, de la forma en que la psiquis internaliza esa realidad.* El mundo fenoménico se nos presenta, y nuestra psiquis nos lo representa, reconfigurándolo.

Para Kant, la realidad trascendental es la realidad que podemos conocer, es la realidad para nuestro conocimiento; es una realidad que se corresponde con nuestra forma de conocer. Fuera de este encuadre, no es posible imaginar ni describir la realidad, el mundo real. Fuera de la psiquis, la realidad es cualquier cosa; es indefinible, es caótica, es inaprensible. Es, en fin, inidentificable porque no tiene algo intrínsecamente propio e inmutable, habida cuenta de que para cada individualidad (la humana, la animal o la de seres extraterrestres, por ejemplo) corresponde una percepción distinta de la realidad.

Como vemos, Kant introdujo un enfoque absolutamente novedoso en lo que se refiere al rol de la psiquis en la formación del conocimiento. El sujeto pensante pasa a constituirse en una parte activa; asume un protagonismo que los

filósofos anteriores a Kant desconocían, menospreciaban o negaban. Tanto es así que podemos decir que, al reconfigurar la psiquis del sujeto las señales emanadas de la realidad fenoménica para forjarse una representación interna de esa realidad, ese sujeto está "recreando" la realidad, imponiendo a ésta el orden y la forma dictados por su propia psiquis. La realidad trascendental es la recreación elaborada por la psiquis, que la asume como la forma de la realidad fenoménica que observa.

La psiquis sola, sin el mundo fenoménico externo, es algo así como un molde vacío sin materia para moldear, y en consecuencia, la nada. Por otra parte, el mundo exterior sin un recipiente (la psiquis) que lo recibe es como una materia caótica e informe, inapreciable e indefinible, algo así como un desorden indescriptible e inaprensible; entonces, sería también la nada. Sólo la concurrencia y la conjugación de las señales del mundo externo, por un lado, y la psiquis del ser humano para captarlas, para darles forma, por el otro, hacen posible el conocimiento; hacen posible que la conjugación de la psiquis y la realidad externa aporte, para la psiquis, un sentido y un significado a su captación del mundo externo.

La correlación y la interdependencia del sujeto con el mundo exterior a él

Se deduce del pensamiento de Kant que no existe una realidad absoluta, una realidad en sí, en el ámbito exterior al pensamiento (como lo pretendía el realismo de Aristóteles y la escolástica, y también Descartes). Para Kant no tiene

sentido decir que las cosas del mundo existen por sí mismas y en sí mismas, con una configuración propia; sólo podemos asegurar que existen como objetos a ser aprehendidos por el sujeto y que éste existe como sujeto cognoscente, como sujeto que aprehende la realidad fenoménica de la manera determinada por su constitución psíquica. A cada tipo de psiquis (pongamos por caso, a la psiquis humana) le corresponde una imagen, una representación, particular y específica de la realidad fenoménica. El sujeto y el objeto no existen en forma absoluta, independientemente el uno del otro, sino que están entrelazados, en tanto y en cuanto ambos existen en función de una dependencia mutua: la realidad existe para ser construida por el sujeto, y el sujeto existe para construir la realidad. Entonces, para Kant existe una interdependencia entre la realidad externa y la psiquis, en la que ninguna de ellas –la realidad o la psiquis– tiene existencia absoluta, sino que son función una de la otra: el objeto es objeto para el sujeto pensante, y el sujeto es sujeto en tanto piensa el objeto.

La forma y los atributos del objeto –del único objeto del que podemos hablar, que es el objeto trascendental– están dados por el sujeto, están moldeados y modelados por el sujeto. El objeto existe para el sujeto. Para Kant el objeto existe, pero no puede ser definido ni descripto como objeto en sí mismo; sólo existe y puede ser descripto como objeto trascendental.

¿Y por qué razón podemos asegurar que el objeto existe, aunque sea imposible definir su configuración como tal, como objeto existente por sí mismo? Porque si el objeto no existiera, no sería fuente del fenómeno en virtud del cual

nos envía señales que nuestra psiquis captura y transforma en un objeto trascendental. A esa realidad en sí que es indefinible e inasible, Kant le dio el nombre de *numen* o *nóumeno*.

Las formas de la sensibilidad: estructuración de la realidad en términos de espacio, tiempo y de formas del entendimiento El idealismo trascendental

Para Kant, la interacción entre el sujeto y el objeto se manifiesta de la siguiente manera: "cada uno aporta lo suyo" en la formación del conocimiento. Ya veremos de qué forma sucede esto, en seguida: pero adelantemos aquí que el sujeto, al internalizar los estímulos de la realidad fenoménica, recrea esa realidad infundiéndole *espacio* y *tiempo* (que Kant denominó *formas de la sensibilidad*), por una parte, y *categorías del entendimiento*, por la otra.

El sujeto pensante, el de nuestra especie humana, ve la realidad fenoménica como encuadrada en *espacio* y *tiempo*. Las señales de la realidad exterior que llegan al sujeto impactan en sus sentidos (la "unidad de entrada" de su sistema sensorial), y este sistema sensorial insufla a las señales que recibe *extensión* (o sea, un encuadre espacial) y *tiempo* (o sea, un encuadre temporal). Cuando percibo la imagen de una manzana, la encuadro según su posición relativa y sus dimensiones relativas respecto a otros cuerpos que la rodean, o sea que la percibo en un ordenamiento espacial; por otra parte, cuando observo un conjunto de eventos, los organizo en una sucesión de esta-

dos o fases que implican un ordenamiento temporal. Cuando pienso en un evento que ocurrirá mañana en mi oficina, lo imagino ordenado, o estructurado, en términos de tiempo ("mañana") y espacio ("mi oficina").

Por el solo hecho de pensar, estamos suponiendo la existencia del espacio. El espacio es una *condición* y una *presuposición* del pensamiento; es una *presunción* elaborada por él. Si constato la existencia de otro ser similar a mí, forzosamente percibo que ese ser no está en mí, sino fuera de mí; y si está fuera de mí, está en el espacio. El espacio es el lugar geométrico del "fuera de mí", del "no yo". El espacio es, entonces, algo inherente a mi pensamiento, es una condición necesaria de mi pensamiento. No surge como experiencia. El conocimiento del espacio es un conocimiento innato, es una condición necesaria para que mi pensamiento exista.

Lo mismo cabe con respecto a la intuición del tiempo. No puedo pensar si no lo hago en el encuadre del ordenamiento temporal. El pensamiento que se asienta en mi psiquis sólo puede existir si hay un antes y un después, porque la fluencia del pensamiento es secuencial. Al percibir que hay un "fuera de mí", ese fuera de mí no está congelado, pues veo que varía: la constatación sucesiva de diversos "fuera de mí" implica un ordenamiento temporal de sus apariciones. Si del pensamiento A surge el pensamiento B, eso sólo es posible si B se presenta en mi mente después de A. La secuencia A à B implica el encuadre temporal. El tiempo no surge de la experiencia, sino que, como el espacio, es la *condición* de la experiencia: es condición impuesta por la psiquis. El tiempo es también innato a mí mismo.

Dicho de otro modo: la naturaleza del hombre en cuanto a su manera de captación es tal que, al recibir las señales del ámbito exterior a él, reorganiza las señales captadas en una estructura y en un ordenamiento que se expresan en términos de espacio y tiempo. El hombre, para que la realidad le sea inteligible, requiere reelaborarla "a su manera sensorial": la manera del tiempo y del espacio. Kant expresaba todo esto así: "El tiempo y el espacio son formas de la sensibilidad" (o "formas de la intuición"). O sea: nuestra facultad de captar el mundo exterior nos hace encuadrar las señales emanadas de ese mundo en el marco referencial de espacio y de tiempo. El espacio y el tiempo son *expectativas* de nuestra sensibilidad que "acechan" las señales provenientes del mundo fenoménico para moldearlas o encasillarlas en estructuras preexistentes internas: esas estructuras preexistentes son, precisamente, la intuición del tiempo y la intuición del espacio.

Lo expuesto se ve confirmado si atendemos a ciertos estados de la psiquis. En las situaciones de pérdida parcial del conocimiento (por ejemplo, en los desmayos), en algunos sueños o pesadillas y en determinados estados febriles, las formas y los colores parecen desdibujados, el tiempo parece haber perdido su ilación de continuidad, su sincronismo, y el espacio, su estructuración usual. En una pesadilla, la psiquis percibe un mundo exterior en cierto modo ilógico y a veces caótico; por ejemplo, se altera la correlación normal de una causa con su efecto, se deforman los objetos y las personas, se distorsionan las perspectivas espaciales, se alteran y mezclan los tiempos, etcétera, y la lógica de las formas y de los sucesos suele

convertirse en un absurdo. Muchos cuadros surrealistas, por caso los de Salvador Dalí, expresan estas visiones de pesadilla que alteran la visión del espacio y la sensación del tiempo. Una vez terminadas estas situaciones de anormalidad, la psiquis "recupera" su facultad de ordenamiento de las percepciones y vuelve a la normalidad de reorganizarlas en el espacio y en el tiempo, en forma normal. Y también les insufla *categorías* (el significado de esto último lo veremos un poco más adelante). De modo que la corrección de la visión obnubilada de los sueños y pesadillas para convertirla en la visión normal consuetudinaria significa una recuperación: es la recuperación plena de nuestra psiquis normalizada.

He aquí la concepción genial de Kant. No sabemos si el tiempo y el espacio constituyen valores absolutos, es decir, no sabemos si existen como modalidades, como "formas de ser", de la realidad exterior a nosotros. El tiempo y el espacio no son identificables como atributos inmanentes del mundo exterior, sino que son atributos inmanentes a nuestra forma de intuir ese mundo; o sea, el tiempo y el espacio son creaciones necesarias de nuestra psiquis. El tiempo y el espacio son, como decía Kant, formas *puras* (*a priori*, o apriorísticas, independientes de la experiencia). Nada podemos decir acerca de si existen el tiempo y el espacio como propiedades inmanentes del mundo exterior; sólo sabemos, con Kant, que el espacio y el tiempo son maneras en que nuestra psiquis organiza y ordena internamente las señales que capta desde el mundo exterior, porque sin tiempo y sin espacio no podría representarse el mundo exterior. De no mediar este tratamiento o acondicionamiento interpuesto por la psiquis, de no mediar

esta adecuación del mundo fenoménico a un ordenamiento de espacio y tiempo, las puras sensaciones no serían más que un conjunto informe y caótico de señales, no susceptibles de tener significado para nosotros. Sin el ordenamiento de tiempo y espacio, no podríamos formarnos una imagen del mundo que nos rodea. No existiría la realidad trascendental, ni realidad alguna.

Kant fue un filósofo idealista por excelencia. No sólo visualizó la conjugación de los dos componentes, la psiquis del sujeto y el mundo fenoménico externo, como condición necesaria para la formación del pensamiento, sino que confirió a la psiquis un rol rector de fundamental importancia, al establecer que ella es la modeladora activa del conocimiento, o sea el agente que determina la forma en que esa realidad externa va a ser representada internamente A este idealismo Kant lo denomina *idealismo trascendental*; y se describía a sí mismo como idealista trascendental.

Observemos que Kant confirió a la experiencia el suministro de la "materia prima" del conocimiento, de modo que en este sentido incorporó también el enfoque del empirismo. De esta manera Kant concilió la dicotomía existente entre las visiones del racionalismo y el empirismo.

La *Crítica de la razón pura*

Kant expuso estas ideas en su obra *Crítica de la razón pura*. En este título, el término "crítica" tiene el significado de "estudio", "análisis" o "discusión" (en el sentido inglés del término *discussion*, que significa intercambio de

puntos de vista). El término "pura" significa *a priori*, o sea, independiente de la experiencia. Entonces, la Crítica de la Razón Pura se refiere al estudio de la razón entendida como la facultad de adquirir conocimientos en forma independiente de la experiencia.

El conocimiento *a priori* es posible, y es además deseable. Kant resaltó la relevancia del conocimiento *a priori*, porque no abreva en los sentidos; éstos, aun desde antes de la duda cartesiana, habían mostrado que no eran del todo confiables. El razonamiento puede formar contenidos en la mente y enunciar verdades incontrovertibles sin observar el mundo exterior, como lo muestran las maravillosas construcciones de la matemática y la geometría.

La *Crítica de la razón pura* se compone de dos partes fundamentales: la "Estética trascendental" y la "Lógica trascendental".

La estética trascendental

En la "Estética trascendental", la palabra "estética" no significa el estudio o la teoría de lo bello, sino *sensación*: la sensación como respuesta de la psiquis a los estímulos exteriores, vale decir, la impronta que se produce en la psiquis inducida por las señales externas que inciden sobre ella.

Ya hemos visto qué significa "trascendental": significa "la cosa en tanto es cosa para el sujeto", o sea, la cosa en tanto no es cosa en sí misma, sino que es el conjunto de señales emanadas de la cosa que la psiquis del sujeto moldea

para poder aprehenderla y conocerla y las proyecta sobre el exterior configurando la realidad trascendental.

Entonces, la estética trascendental de Kant estudia la conjugación de los dos elementos, o factores componentes, que concurren para formar el conocimiento: por una parte, la percepción, es decir, la impronta (que implica una modificación de la psiquis) producida por las señales (los estímulos) de la realidad fenoménica, y por la otra la forma en que nuestro sistema sensorial "toma", "internaliza" y "moldea" esos estímulos para constituirlos en una imagen estructurada que sea comprensible y cognoscible por la psiquis. Dicho de otra manera, la estética trascendental estudia la manera en que los estímulos exteriores son organizados por la psiquis para tornar cognoscibles a esos estímulos. Hemos visto esto anteriormente: percibimos un conjunto determinado de señales provenientes de un objeto del universo fenoménico exterior a nuestra psiquis, y ésta, al introyectar esas señales, las moldea en la imagen de un objeto correlativo que se despliega en el espacio y en el tiempo (y que como veremos enseguida, se ajusta a la lógica de las categorías). Este objeto es el objeto trascendental. El molde interno, en virtud del cual las señales son organizadas en términos de espacio y tiempo, es innato y es apriorístico: proviene de la forma de captar, o interpretar, de nuestra psiquis, y no del mundo exterior.

La lógica trascendental
Las formas del entendimiento o categorías

Habíamos visto que la percepción de la psiquis está condicionada por la sensibilidad y por las formas del entendimiento; la psiquis recibe e interpreta la realidad fenoménica encuadrándola en moldes de espacio y tiempo, por un lado, y formas del entendimiento –denominadas categorías–, por el otro. A estas formas del entendimiento, o categorías, nos vamos a referir a continuación.

La psiquis no se limita a encasillar la realidad fenoménica en moldes de espacio y tiempo. En la Lógica Trascendental, Kant explica cómo la psiquis genera otras formas de configuración interna de la realidad fenoménica, que se agregan a las del espacio y tiempo. Podemos decir que la psiquis requiere que el mundo fenoménico se ajuste a una *lógica*, es decir, a un concierto de relaciones, interdependencias, influencias y modalidades predeterminadas. Así como la psiquis moldea los objetos y los eventos otorgándoles características espaciales y de ordenamiento temporal, de la misma manera y al mismo tiempo les insufla una lógica: somete el comportamiento de las señales fenoménicas a leyes predeterminadas por esa misma psiquis, lo que significa que lo hace innata y apriorísticamente.

Veamos esto en detalle. La psiquis del hombre no se limita a aprehender el mundo al nivel de la simple recepción de las señales organizadas en términos de tiempo y espacio (la sensibilidad). La psiquis va más allá: elabora una representación del mundo mucho más completa y profunda que la que corresponde a la mera sensibilidad. Así como nuestra sensibilidad

organiza la captación de las señales fenoménicas en términos de tiempo y espacio, al mismo tiempo la psiquis insufla a esa captación ciertas modalidades que Kant denominó *categorías*. Esas categorías moldean la realidad fenoménica y completan la configuración de la realidad sensible.

La lógica innata de la psiquis está constituida por principios como, por ejemplo, los siguientes: "Dos cosas no pueden ser, a la vez, iguales y desiguales"; "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí"; "la totalidad de un conjunto es mayor que cada una de sus partes constituyentes". Esta lógica es subyacente a nuestra constitución; es innata.

Observando cuál es la forma de nuestros juicios, es posible ver la lógica implícita contenida en ellos. Kant enunció doce tipos diferentes de juicios, en cada uno de los cuales impera una lógica específica necesaria para que el juicio quede configurado.

Veamos, por ejemplo, la categoría de *sustancialidad*. El sujeto pensante y cognoscente requiere formarse una imagen genérica de cada objeto fenoménico; por ejemplo, el concepto de silla. Para formarse el concepto de silla toma, de todas las sillas concretas, los caracteres y atributos genéricos comunes a todas ellas. Abstrae, de todas las sillas, sus caracteres comunes; las integra, y configura la esencia de la silla. De no existir esta posibilidad de referirnos a las cosas en forma genérica, no podríamos emitir un juicio como el siguiente: "Esa silla es inestable porque tiene una pata rota". La silla subsiste a pesar de su defecto material: éste no desnaturaliza el objeto de su condición de silla. Veamos el juicio "esa mujer muy joven está embarazada". En él, el concepto de "esa mujer"

subsiste independientemente de los cambios que se producen en ella a través del tiempo: la mujer sigue siendo una mujer a pesar de la circunstancia de ser joven y de estar embarazada. La categoría de sustancialidad consiste en dar un nombre único de sustancia (silla, mujer, en los ejemplos) al conjunto de los diferentes atributos que identifican a una sustancia como tal; esos atributos mantienen la cosa, su sustancia, como idéntica. La silla –la sustancia– sigue siendo silla independientemente de que tenga tres, cuatro o cinco patas, e independiente de que alguna de ellas esté rota y sea de madera, de hierro o de cemento. Y la mujer sigue siendo una mujer, tenga o no los atributos de ser joven y estar embarazada. La sustancialidad, en definitiva, es la facultad de la psiquis de captar esencias. Cuando éstas son comunes a un conjunto de cosas, la psiquis las agrupa en una misma sustancia.

Es también una categoría kantiana la categoría de *causalidad*. La única forma de captar la realidad de manera que ella sea aprehensible y asequible, y en consecuencia cognoscible, es la de ordenar y agrupar eventos que siempre se suceden en forma concatenada imponiéndoles una relación de *causa* y *efecto*. O sea, la psiquis interpreta el mundo fenoménico inyectándole la lógica –innata– que surge de lo siguiente: si en una sucesión de eventos se da el hecho de que siempre que ocurre la situación C, indefectiblemente le sigue la situación E, determinamos que C es la causa de E, y éste es el efecto.

La categoría de *necesidad* surge porque la psiquis requiere distinguir aquello que debe ser necesario (que debe cumplirse universalmente y sin sujeción a condición alguna) de aquello que es contingente (que es ocasional en el sentido de

que es de una manera pero que podría ser de otra). Veamos el siguiente ejemplo. Un experimento me permite observar que cuando comprimo un gas aumenta la presión que ese gas ejerce sobre las paredes que lo contienen. Luego tomo otro gas y compruebo lo mismo; las pruebas con un tercero, cuarto y con un enésimo gas confirman el aumento de la presión ocasionada por la compresión del gas. Emito entonces una ley: "Cuando comprimo un gas, encerrado en un recipiente, aumenta la presión que el gas ejerce sobre las paredes del recipiente". Esta ley es universal: todos los gases se comportan de acuerdo a ella, *necesariamente*.[1]

La categoría de *necesidad* se observa también en este otro ejemplo. Emito el siguiente juicio universal: "Cuando se comprime un gas alojado en un recipiente hermético y deformable, el producto del valor de la presión p del gas por su volumen v es un valor constante, cualquiera sea el grado de compresión". Éste es también un juicio que implica una necesidad: el juicio enuncia una ley universal. Emito este juicio universal (o sea, necesario) porque he sometido el gas a diferentes situaciones de compresión y de volumen, y en todos los casos he comprobado que el producto $p \times v$ es constante.

Pero estas leyes no se nutren de la experiencia, porque nada en ella me permite observar que, por una necesidad universal, *todos* los gases se comportan de esta manera. La

1. La ley ejemplificada implica también la categoría de causalidad. ("La compresión de un gas es causa del aumento de la presión que ejerce sobre las paredes que lo contienen").

experiencia no me da la ley, en todo caso recurro a la experiencia para verificarla.

Los juicios ejemplificados surgen de una "predisposición" (o "prejuicio") de la psiquis a generalizar, a emitir juicios por inducción. Estos juicios se forman porque se otorga el carácter de universales a juicios que surgen de experiencias parciales. Y esa forma, o predisposición, es apriorística porque no se deriva de la experiencia, sino del sujeto pensante. La inducción es un método para abordar el conocimiento por medio de generalizaciones que surgen de observar hechos que se repiten indefectiblemente, generalizaciones que la psiquis proyecta sobre la realidad, atribuyendo a ésta comportamientos universales, o sea, comportamientos *necesarios*.

Kant describió doce categorías: la *unidad*, la *pluralidad*, la *totalidad*, la *afirmación*, la *negación*, la *limitación*, la *sustancialidad*, la *causalidad*, la *comunidad,* la *realidad,* la *posibilidad*, y la *necesidad*. En su conjunto, las categorías kantianas describen las formas y los presupuestos con los que la psiquis puede entender la realidad en una forma congruente. A las categorías se las engloba bajo el concepto de *formas del entendimiento*.

Si la psiquis no pudiera distinguir la unidad del conjunto de varias (o plurales) unidades, si no pudiera diferenciar el "si" del "no", si no distinguiera esencias (las características comunes que permiten agrupar las cosas en sustancias); si no pudiera diferenciar lo posible de lo imposible, las causas y los efectos consecuentes, etcétera, no podría asimilar y formarme una idea de la realidad; no podría imaginarla.

Repitámoslo: la psiquis no podría formarse ninguna imagen congruente del universo exterior a ella si no identificara, por ejemplo, en las distintas rocas que ve a su alrededor, los valores y caracteres que les son comunes y no los englobara en el concepto de *roca*; si no estableciera la causalidad por la que una falta de sustentación de la roca determinará su caída, y si no pudiera afirmar que esto ocurre indefectiblemente en todos los casos. De no interponer *a priori* el ordenamiento que imponen estas categorías y las restantes, y el preconcepto del ordenamiento espacio-temporal, el mundo exterior se presentaría como caótico y en consecuencia sería inasible.

Todas estas categorías son supuestos innatos de la psiquis que le permiten dar a la realidad un comportamiento aprehensible.

Las categorías (cuyo conjunto es el entendimiento) por un lado, y las formas de la sensibilidad de tiempo y espacio, por el otro, constituyen preconceptos subjetivos e innatos que proyectamos sobre la realidad fenoménica. Como consecuencia de esa proyección, nos forjamos una imagen tal de la realidad, que ella parece comportarse de acuerdo con el encuadre del tiempo y del espacio, y al encuadre de las categorías.

Pero no podemos asegurar que la causalidad, la identidad, la totalidad, la unidad, la necesidad, etcétera, existen en el mundo externo: como aseguraba Hume y en esto Kant viene a coincidir con él, no tenemos percepción alguna de estos comportamientos. Pero Kant nos hace ver que somos nosotros quienes asignamos apriorísticamente al mundo fenoménico una lógica –la implícita en el ordenamiento espacio-temporal y en las ca-

tegorías– porque es la forma en que podemos interpretarlo. La lógica que inyectamos a la realidad fenoménica es congruente con nuestra expectativa. Y en tanto la lógica asignada a la realidad se mantenga sin contradicciones, creemos firmemente en su necesidad, y, en definitiva, en su existencia.

Juicios analíticos y juicios sintéticos
Los juicios sintéticos a priori

Kant distinguió dos clases de juicios: los *analíticos* y los *sintéticos*.

En los juicios analíticos el predicado nada aporta al conocimiento del sujeto, porque está implícito en el sujeto. Por ejemplo, el juicio "la esfera es el lugar geométrico de los puntos del espacio que equidistan de un punto denominado centro" es analítico, puesto que no requiere la experiencia para ser verificado. El predicado ("lugar geométrico de los puntos que equidistan de un punto denominado centro") está implícito en el sujeto ("la esfera"), porque una esfera se define precisamente por lo que expresa el predicado. Este juicio es analítico, es además apriorístico (porque para emitirlo no requiero contemplar el mundo exterior) y también es tautológico (porque el juicio del ejemplo comporta una definición, y todas las definiciones son tautológicas).

En cambio, en los juicios sintéticos el predicado modifica el sujeto. Un juicio sintético se emite de acuerdo con los dictados de la experiencia, o sea que es empírico; y es, además, contingente. Por ejemplo, en el juicio "Esa esfera está pulida y pintada de amarillo", el predicado ("pulida y pintada de amarillo") no

está necesariamente implícito en el sujeto ("la esfera"), porque ésta podría ser rugosa y estar pintada de verde y seguiría siendo una esfera. Como en todo juicio empírico, el predicado modifica al sujeto dando lugar a un nuevo conocimiento acerca de ese sujeto. El juicio dado como ejemplo se refiere a un hecho empírico y es contingente (no es necesario), por cuanto la esfera podría tener la superficie rústica y pintada un color diferente al amarillo.

Kant afirmó que, además de los juicios analíticos, que son apriorísticos, y de los juicios sintéticos, que se nutren de la experiencia, existen *juicios sintéticos a priori*. Esto parece contradictorio, porque pensamos que, para emitir un juicio sintético, debemos haberlo fundado en la experiencia, o sea que sería un juicio *a posteriori*. Pero los juicios sintéticos *a priori* son posibles, como se ve en el siguiente enunciado: "Entre todos los cuerpos existentes, la esfera es el cuerpo que tiene la relación mínima entre su superficie y su volumen". Es éste un juicio sintético, en cuanto lo que afirma el predicado ("la relación mínima entre su superficie y su volumen") no está implícito en el sujeto ("la esfera"). El predicado aporta un dato que da lugar a un nuevo conocimiento. Pero el juicio es apriorístico, por cuanto lo que enuncia el juicio puede ser deducido matemáticamente por el razonamiento sin necesidad de recurrir a la contemplación del mundo exterior ni a una verificación experimental. Por lo tanto, éste es un juicio sintético *a priori*. Lo mismo ocurre con el juicio de que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a ciento ochenta grados.

Para Kant, las verdades de la matemática y la geometría no son analíticas o tautológicas, sino que son sintéticas *a priori*. Efectivamente, si pensamos en los teoremas de la geometría,

vemos que se sustentan en juicios sintéticos *a priori*. Por ejemplo, el juicio "Dos rectas paralelas no tienen un punto común a ambas" es un juicio sintético y no analítico, porque el predicado "no tienen un punto común a ambas" no está contenido en el sujeto "dos rectas paralelas"; y es apriorístico, toda vez que surge del razonamiento y no de la contemplación de la experiencia: no debemos recurrir a ella para verificar que el juicio es verdadero. En este ejemplo particular, la experiencia nos hace ver, por el contrario, que dos rectas paralelas parecen confluir a un punto común (el punto de fuga).

En forma más general, podemos decir que la geometría estudia y describe *apriorísticamente* las propiedades y relaciones de las figuras y los cuerpos que se representan internamente en la mente; decimos que lo hace apriorísticamente porque sus axiomas y teoremas se elaboran en el ámbito del pensamiento, sin recurrir a la experiencia.

Aparte de los que son propios de la geometría, existen una infinidad de juicios sintéticos que, a pesar de haberse fundado en la experiencia, son apriorísticos. La ciencia es un compendio de juicios sintéticos *a priori*. El juicio sintético surge, en su origen, de una captación de la realidad fenoménica externa. El sujeto que capta esa realidad, mediante la facultad del razonamiento de la que está tan magníficamente dotado, establece relaciones, correlaciones de causa-efecto, leyes sobre la base de las cuales pergeña que existe una determinada y definible lógica en el segmento de la realidad que observa. Y en determinado momento, el hombre se siente autorizado a enunciar un juicio sintético que consagra esa lógica como necesaria y universal. Por ejemplo, Tycho Brahe no "midió" el espacio cósmico para emitir su teoría referente a las relaciones entre las áreas de las

trayectorias elípticas planetarias y los tiempos en que son barridas. Si bien observó el cielo, llegó a esta teoría razonando. De la forma en que Tycho Brahe generó su teoría, así se generan los juicios sintéticos *a priori*.

Daremos otro ejemplo. Observo un estanque con agua, y compruebo que un objeto de determinada forma y volumen, al ser sumergido en el agua, aumenta el nivel de ésta. Razono, y emito el siguiente juicio, que remeda al de Arquímedes: "La fuerza del empuje que el agua opone al objeto sumergido es igual al peso correspondiente al mayor volumen aparente de agua, resultante de haber introducido el objeto en ella". (El mayor volumen aparente del agua es igual al volumen de agua desplazada por el cuerpo al ser sumergido). Si bien para emitir este juicio he contemplado en algún momento la realidad circundante, el juicio en sí mismo, tal cual lo enuncio, no surge en forma directa de observar la realidad fenoménica. Es éste, entonces, un juicio sintético *a priori*.

Los juicios sintéticos *a priori* son siempre necesarios: lo que enuncian se cumple indefectiblemente y sin restricción alguna. Ésta es la forma en que operan las ciencias físicas experimentales: generando, a partir de la observación, un cuerpo de juicios sintéticos *a priori*. En el frontispicio del templo de cada una de las ciencias, una leyenda anuncia solemnemente que "hasta ahora y hasta aquí podemos asegurar, con una probabilidad inmensamente grande, que los axiomas fundamentales y las leyes de esta ciencia se cumplen necesaria y universalmente en todos los casos, hasta que hechos nuevos demuestren lo contrario". Y cuando sobrevienen estos hechos nuevos que demuestran lo contrario, parte o la totalidad de los contenidos del templo de esa ciencia son arrojados por la borda, para dar cabida a los que

surgen de los nuevos axiomas. La historia de la ciencia da numerosos testimonios de defenestraciones de teorías que aparentaban ser inconmovibles.

Estos conceptos están involucrados en la lógica trascendental de Kant, que veremos en detalle a continuación.

La lógica trascendental
La apercepción trascendental

Hemos visto de qué manera la psiquis construye su percepción del mundo exterior: reorganiza las señales provenientes de ese mundo exterior, encuadrándolas en términos de tiempo y espacio –a las que Kant denominó sensibilidad– por una parte, y en categorías lógicas –a las que denominó entendimiento–, por la otra. Expuesto así, esta facultad de la psiquis parece como aislada y discontinua, en el sentido de que esa facultad es ejercida en forma ocasional cada vez que la psiquis es solicitada por las señales externas (las señales fenoménicas). Pero no es así: esta facultad está siempre presente en la psiquis. Ésta, aun en el caso de falta de estímulos exteriores; tiene conciencia, percibe la existencia de esas facultades propias que son la sensibilidad (el encuadre de la percepción en términos de tiempo y de espacio) y el entendimiento (el encuadre de la percepción en la lógica de las categorías). La psiquis *sabe,* aunque no reciba estímulo alguno del exterior, que está dotada de esas facultades. Percibe que tiene ese encuadre de las percepciones. A la toma de conciencia de las percepciones se la denomina *apercepción*. Kant denominó *apercepción trascendental* a esa toma de conciencia de su facultad permanente, siempre vívida, presente y lista para actuar, de or-

ganizar internamente la realidad en forma de realidad trascendental. Y esa apercepción trascendental constituye la percepción de esa permanencia que es el yo del ser humano.

La dialéctica trascendental

Según Kant no podemos afirmar que el tiempo, el espacio y las categorías son inherentes, o inmanentes, a una realidad en sí. Cuando, en un análisis más profundo, intentamos impregnar a la realidad de tiempo, de espacio, o, pongamos por caso, del principio de causalidad, surgen las contradicciones a las que Kant denominó *antinomias*. Por ejemplo, pensamos que "el universo ha tenido un comienzo" porque no podemos concebir que no lo haya tenido (no es concebible que el instante de creación del universo fugue infinitamente hacia atrás en el tiempo);[2] pero instantáneamente nos damos cuenta de que debe de haber existido un tiempo anterior a ese comienzo. Entonces, nos parecen igualmente verídico el juicio "el universo no ha tenido un comienzo" que es entonces el juicio antinómico. La misma antinomia se presenta al pensar en el origen y los límites del espacio, en la existencia de un Dios creador del universo, en la subdivisión al infinito de la materia, del espacio y del tiempo, etcétera. En todo esto,

2. En esta apreciación prescindimos de la teoría del *big bang*, según la cual el universo ha tenido origen concreto en un instante que se produjo hace unos 13.800 millones de años, a partir del cual se iniciaron el tiempo y el espacio.

para el pensamiento la lógica se resquebraja. Las paradojas de Zenon,[3] que vivió en Elea, Grecia, en el siglo V a.C., expresaban la inconsistencia lógica de las antinomias.

No podemos decir que las antinomias son inmanentes a la realidad, sino que surgen en el seno de nuestra razón en cuanto ella "recrea" la realidad dándole una configuración accesible, aprehensible y entendible; y esa recreación tiene sus límites, porque no puede ser perfecta. En tanto es imperfecta, deja espacios incomprensibles, como es el de las antinomias.

Kant expuso estas últimas disquisiciones bajo el título de *Dialéctica trascendental.*

La genialidad de Kant consistió en visualizar que no conocemos la cosa en sí, sino su manifestación (o sea, el fenómeno); y que esa manifestación fenoménica de la realidad genera, mediante la participación activa e insoslayable de nuestra psiquis, la percepción de la cosa; pero que esa percepción es forjada por el molde que le dan la sensibilidad y las categorías. Al separar el mundo exterior de su manifestación, y al supeditar la interpretación de ese mundo a la intervención de la sensibilidad y las categorías, que le dan una

3. Una de las paradojas de Zenón es la siguiente. Aquiles –un personaje heroico de la mitología de la antigua Grecia que, además de héroe, fue un gran atleta– y una tortuga corren una carrera. Aquiles da una ventaja a la tortuga: ésta arranca antes y recorre una distancia D en el momento en que Aquiles inicia su carrera. Pero cuando Aquiles recorre D, la tortuga está más adelante puesto que también se desplaza; y esta circunstancia se va repitiendo a lo largo del tiempo, de modo que Aquiles nunca llegaría a alcanzar a la tortuga.

forma aprehensible para la psiquis, Kant estableció el principio de que el objeto que capta un sujeto es un producto forjado por ese sujeto. Despojó entonces a la realidad de su valor absoluto y relativizó su existencia. Enseguida veremos las implicancias religiosas de todo esto.

Las implicancias teológicas. La *Crítica de la razón práctica* El imperativo categórico

El enfoque idealista trascendental de Kant impactó en el racionalismo, en el empirismo, y en todas las doctrinas filosóficas preexistentes, y trascendió al campo de las convicciones religiosas. La teología imperante exaltaba a Dios y su Creación, pletórica ésta de sublime perfección y expuesta ante los ojos del hombre para que se deslumbrara al contemplarla.

Veamos en qué forma el pensamiento de Kant comprometió la fe religiosa. Si de la realidad sólo conocemos sus estímulos, y si nuestra psiquis los reformula para darle una configuración inteligible, esa realidad no es absoluta. Y si no existe una realidad absoluta e inconmovible, una realidad en sí misma, la obra de la Creación no luce como tan perfecta: el universo creado por Dios no tendría una configuración en sí misma, universal y necesaria.

Por otra parte, para Kant es imposible afirmar la existencia de Dios. Aún más: frente a Dios, en el caso de Dios, estamos en peores condiciones para emitir un juicio sobre si existe o no. Y esto es así, por lo que sigue. Según hemos

visto, en la filosofía kantiana, para la formulación del conocimiento de un objeto por parte de un sujeto, se deben conjugar dos factores concurrentes: las señales emitidas por algo exterior (el objeto), por un lado, y la psiquis del propio sujeto, por el otro. De esta conjugación surge el conocimiento del objeto trascendental. Pero en la formación del conocimiento de Dios falta el primero de estos dos factores: no existen señales fenoménicas perceptibles emanadas de Dios. En el intento de captar a Dios, la sensibilidad opera en vacío, y es como un molde que no tiene contenido alguno. Todo lo que es concerniente a Dios surge unívoca y unilateralmente del sujeto. No surge como consecuencia de señales provenientes de Dios presidiendo el mundo fenoménico, sino por el requerimiento innato del sujeto de estar amparado por los sentimientos de seguridad, tranquilidad, justicia, protección, orden, y por el rechazo a la idea angustiante de que está librado al azar, que carece de sustentación, y que está condenado a disiparse en la nada a partir del momento de su muerte. Lo que ansía el ser humano es alcanzar lo incondicionado, es decir, el Absoluto. Estos conceptos son aplicables también al alma y al mundo, por cuanto de ellos, como de Dios, no captamos datos sensibles.

Empero, Kant no rechazó la fe religiosa. Por el contrario, creyó que era profundamente necesaria. Para Kant la fe religiosa no surge, como en Descartes, Spinoza y Leibniz, del razonamiento (al punto de que, recordémoslo, Descartes pretendió que la existencia de Dios era demostrable), sino porque en un creyente esa fe es innata a él, de la misma manera que son innatos el tiempo, el espacio y las categorías. Para la filosofía de Kant, Dios también es

trascendental: no es que Dios exista en sí mismo, sino que surge porque la psiquis no concibe que la realidad fenoménica haya surgido de la nada; en consecuencia, la atribuye a Dios. En pocas palabras: Dios surge por una forma de la psiquis de encarar el conocimiento. Dios es, entonces, un ente trascendental. Y esto choca con la idea de Dios, para la cual Dios es lo incondicionado, Dios es el Absoluto.

Para Kant la religión se sostiene no porque surja incontrovertiblemente de la realidad (él sostenía que las verdades divinas no son demostrables), sino porque surge de la necesidad interna de la psiquis de erigir la fe, la moral y la ética como valores supremos de la condición humana. Esta necesidad es algo así como una *forma de captación ética*, una *categoría ética*. Las creencias religiosas, al igual que la moral y el sentido del deber, son innatas. El sentido del deber, la solidaridad, el comportamiento virtuoso y el sentido ético son *imperativos categóricos*, porque el hombre los los debe vivir y los vive como valores absolutos y necesarios, en tanto no dependen de ninguna circunstancia que los condicione. La idea implícita en el imperativo categórico kantiano es la siguiente: "No hagas a los demás lo que no quieres que hagan contigo, y obra en consecuencia".

El aporte de Kant a la filosofía fue fundamental. La concepción de una realidad indescriptible e indefinible en sí misma, que sólo puede ser aprehendida como realidad para el conocimiento, es decir, como realidad trascendental, vino a poner orden en la incertidumbre metafísica que surgía de la oposición entre los enfoques del racionalismo y el empirismo, y constituyó en definitiva un cambio drástico, una

"revolución copernicana", como le gustaba decir al mismo Kant, porque tuvo una relevancia similar a la de Copérnico cuando ubicó a la Tierra fuera del centro de universo.

Sin embargo, el pensamiento de Kant no vislumbra la verdad filosófica en forma incontrovertible. Adjudicar al tiempo y al espacio el valor de meros moldes o filtros interpuestos por la psiquis para hacer que el mundo exterior a ella sea comprensible y aprehensible y por lo tanto, no caótico, no deja de ser, por inteligente y audaz que sea, una teoría. Volveremos sobre este punto en las consideraciones finales de este libro, que se refieren a la filosofía, las ciencias físicas y la realidad.

Las obras principales de Kant fueron la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica de la facultad de juzgar*, *La religión en los límites de la razón,* entre otras.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

El Romanticismo

La Ilustración fue el movimiento cultural e intelectual europeo que, desde fines del siglo XVII, iluminó las mentes humanas y disipó prejuicios ancestrales. La Ilustración permitió que el espíritu del hombre emprendiera el vuelo, ciertamente osado, que lo elevaría a las cumbres más altas del pensamiento. Ese vuelo lo liberó de la rigidez del escolasticismo, y permitió que el conocimiento, desvinculado de las ataduras impuestas por el dogma religioso, se expandiera vigorosamente. En el transcurso de ese vuelo se desarrollaron la filosofía y las ciencias positivas, cobrando una envergadura que sólo la libertad del pensamiento podía otorgarles.

En el siglo XVIII, que fue el siglo de la Revolución Francesa, las nuevas luces brindaron a las mentes una diáfana claridad. Ella permitió vislumbrar que el conocimiento acumulado hasta ese entonces no abarcaba todas las vibraciones y potencialidades del espíritu. Se vio que el ser

humano no es sólo asiento del conocimiento, sino que abriga experiencias que están más allá del conocimiento. En el espíritu humano se agitan sentimientos y emociones: amor, alegría, dolor, miedo, pasión, exaltación, deseo, tristeza, odio y también la duda. La ciencia y el arte ancestrales no reflejaban estas vibraciones del alma. El nuevo enfoque totalizador de la condición humana es el que prevaleció en el movimiento denominado Romanticismo, y que incidió en la filosofía, en la literatura, en la pintura y en las costumbres de su tiempo.

El Romanticismo mostró que el alma es un ámbito en que se agitan los sentimientos, pasiones, vivencias y las experiencias emocionales, y que todas ellas debían expresarse libremente en las manifestaciones del espíritu. El arte y la filosofía se liberaron de la rigidez impuesta por los cánones dictados por la tradición clásica, que, por su pretendida perfección y anhelada pureza, revestían la frialdad y rigidez propias de las cosas solemnes –como los monumentos y las catedrales–.

Al destacar esa inmensa riqueza de los valores y sentimientos humanos, al ensalzar la multiplicidad de resonancias y vivencias, el movimiento romántico valorizó al hombre y se erigió en fuente del individualismo.

El Romanticismo fue impulsado por el espíritu de la Revolución Francesa, que se manifestó con toda su pujanza en 1789, momento liminar de la historia de la humanidad. Fue esta revolución un hito histórico fundamental y fundacional. "Libertad, igualdad y fraternidad", el principio supremo invocado por esa revolución, incentivó al hombre común a rebelarse contra los estamentos incontrovertibles impuestos por la monarquía y el clero.

A partir del Renacimiento, los deseos, vivencias y sentimientos que se agitan en el ser humano fueron expresados libremente, en consonancia con los principios revolucionarios.

Georg Wilhelm Firedrich Hegel (1770-1831) tenía en 1789 diecinueve años y la Revolución Francesa le hizo ver la enorme dimensión de los valores y expectativas que abriga la especie humana.

El enfoque de Hegel

Hegel introdujo en la filosofía una nueva visión: una visión amplia, totalizadora, abarcadora, que incorpora todos los aspectos materiales y espirituales de la realidad. Es por esta razón que en la filosofía hegeliana aparecen temas vinculados con la historia, la sociología, la política, la religión y el arte.

La filosofía, hasta Kant inclusive, tomó en sus enfoques a dos protagonistas: los fenómenos provenientes del mundo exterior (las señales que emanan de las cosas de ese mundo exterior al pensamiento), por un lado, y la mente humana que elabora esas señales y las internaliza, por el otro. El enfoque tenía el carácter de dual: los protagonistas fueron el mundo fenoménico y el sujeto pensante.

Hegel juzgó incompleta esta visión, porque el mundo fenoménico y el sujeto pensante, así considerados, constituyen una dualidad incompleta, limitada e imprecisa, que implica una abstracción del pensamiento. Es inadmisible visualizar las cosas en sí como entidades recortadas de la reali-

dad. Nunca veremos una cosa aislada como fuente sólo de su manifestación fenoménica: no es lícito concebirla como seccionada de la realidad, como recortada de la realidad, porque es impropio tomar los entes del universo despojándolos, cortándolos, de sus relaciones con los otros entes. La prueba incontrovertible de que a un ente exterior a la mente no se le puede conferir la cualidad de "ser en sí" es que por el solo hecho de constituirse en componente del conocimiento al ser aprehendido por un observador, ya no es "en sí" porque está vinculado con quien lo observa: se convierte, para el observador, en un "ente en mí". Recordemos a Berkeley: no existe ente que no sea percibido, porque si no es percibido, lisa y llanamente, no es. Y el solo hecho de ser percibido implica una relación hermética con quien lo percibe. Por su parte, Kant enlazó la cosa externa con la psiquis de tal manera que de ese enlace, de esa conjugación, se formaba la construcción psíquica de la realidad. Para Berkeley y para Kant, y para todos los filósofos anteriores y contemporáneos a ellos, este juego entre la cosa externa y la percepción del sujeto era dual.

Pongamos esto en su punto: Kant no había conferido a la realidad una existencia aislada, "en sí", sino que vio que esa realidad tiene sólo un significado si se la enlaza con la psiquis que la percibe; pero ésta fue visualizada sólo como filtro que aplica a las señales exteriores el molde de su sensibilidad y de su lógica implícita, o sea, las categorías del entendimiento.

Hegel fue más allá de ese enlace kantiano de la cosa con el ser que la percibe. Para la concepción hegeliana, la dualidad de los protagonistas del enfoque filosófico es limitada, pobre e impropia. A partir de Hegel, el hombre y las cosas

del universo fenoménico pasaron a ser concebidos dentro de una totalidad muy amplia. El hombre fue considerado parte fundamental de una trama formada por los entes materiales y por los entes humanos de su entorno. Este enfoque, como veremos, fue tomado como punto de partida en la filosofía de Martin Heidegger.

El pensamiento de Hegel se inscribe en esta visión globalizadora de la realidad, que tiene el tinte de una visión romántica del espíritu, consecuente con su tiempo. Y una visualización amplia de la realidad y de los acontecimientos debe indagar forzosamente en el desarrollo progresivo de los acontecimientos históricos. Fue natural que la mirada globalizadora de Hegel tomara la Historia como tema fundamental de su pensamiento y le confiriera el valor de campo ineludible del conocimiento.

Hegel vio más allá de una realidad constituida por un ente del mundo exterior, por un lado, y el ente hombre que lo percibe, por el otro. Vio en el universo una realidad total, orgánica, rica, global e intercomunicada; y vio una realidad en permanente cambio, en permanente fluencia. Para Hegel no tiene sentido discurrir sobre un ente del universo, dotado o no de vida, considerado como independiente de otros entes y circunstancias. Digámoslo así: para Hegel, un ente del universo, concebido en ese juego dual como aislado y desprovisto de vínculos con los otros entes, o sea, despojado de relaciones con la totalidad de su entorno, es una abstracción desconectada de la realidad.

Este enfoque de Hegel introdujo en la filosofía un cambio sustancial.

La realidad, como una totalidad vinculada y cambiante

El devenir

Para Hegel la realidad es dinámica; cambia y fluye permanentemente, como lo había expresado ya Heráclito cinco siglos a.C. en su aforisma "no es posible bañarse dos veces en el mismo río", por cuanto el río y el que se baña en él fluyen y cambian constantemente. No es lícito "congelar" la realidad cuando se la estudia; ella es como un inmenso organismo viviente que respira, late y se transforma permanentemente. Observar un conjunto de objetos e intentar conocerlos como tales, como entes recortados de su entorno, es para Hegel un sinsentido; porque los objetos por una parte y las mentes por la otra no pueden ser considerados como entes aislados, porque tienen indisolublemente incorporados los vínculos que los unen con otros objetos y otras mentes, y tienen incorporado el destino de fluir. En su lenguaje –ciertamente lúcido, pero muchas veces intrincado–, Hegel lo expresaba de la siguiente manera: "El ser puro y el no-ser, son la misma cosa". O sea: lo que *es* no lo es en forma absoluta, sino en función e interdependencia de lo que *no es* (entendiendo por *no es* lo que es exterior al *es*). Yo *soy Jaime*, y lo exterior a mí es el *no Jaime*. Pero el *no Jaime* es lo que define y configura a *Jaime*: si soy *Jaime*, el *no Jaime* es el conjunto de lo que es exterior a mí: mis familiares y amigos, la gente que me rodea, mi entorno, mis relaciones, sentimientos, intercambios espirituales y materiales, mi pensamiento, mi historia, etcétera. Y además, –enfoque, el que sigue, fun-

damental– el *no Jaime* es también Jaime en un instante anterior a aquél en que Jaime fue invocado, porque Jaime, en ese instante, ha cambiado. Ha *devenido* en otro Jaime. Un ente, dotado o no de vida, pero circunscrito y reducido a sí mismo, aislado de todo lo que es exterior a él y congelado, no es concebible, porque ese ente sólo es entendible y definible en virtud de sus circunstancias y relaciones, de todo aquello que está fuera de él; y, además, las circunstancias cambian permanentemente. El ser y el no ser concurren en la formación del universo total visualizado por Hegel; concurren y tienen el mismo valor como componentes de esa totalidad.

Veamos el pensamiento de Hegel a través del siguiente ejemplo. Esa persona es Juan García. Pensado Juan García como un ente en sí, de carácter absoluto y recortado de su entorno, es una irrealidad, un sinsentido, una abstracción falaz. Porque Juan García cobra su realidad, su identidad, su significado y relevancia, cuando es visualizado a través de las relaciones que lo vinculan con su entorno. Juan García es hijo de Jorge García y Marta López, padre de Pablo, ingeniero profesor de la Universidad de Buenos Aires, es una persona exultante cuya presencia agrada a sus semejantes, etcétera; Juan García surge como resultante de sus circunstancias, de sus antecedentes históricos y genealógicos, de su edad, salud psíquica y física, cultura, ideología, prejuicios, conflictos, ambiciones, expectativas, comportamientos normales o neuróticos, actitud empática o egoísta hacia sus semejantes, proyectos de vida, etcétera. Y estas circunstancias y antecedentes que configuran la existencia de Juan García implican vinculaciones con su entorno y con su tiempo pasado y presente, y tienen influencia sobre su futuro. Porque

Juan García no es concebible si no se lo vincula con todo su pasado, con sus ancestros que de alguna manera lo configuraron transmitiéndole sus determinantes genéticos y el acervo de su cultura, sus creencias y convicciones. Juan García *es* en virtud de esas vinculaciones y de sus determinantes históricas. De la misma manera, una piedra no existe como ente independiente, sino que su existencia contiene –tiene incorporadas– circunstancias indisolublemente ligadas a esa existencia: el soporte en el que se apoya, su composición química, su desgaste superficial por la erosión, las improntas infligidas por la acción de agentes físicos y químicos, y sus antecedentes históricos (cómo fue a parar ahí, si proviene de un volcán o del espacio cósmico, etcétera). Y todas las referencias complementarias a la piedra no son otra cosa que las relaciones existenciales de la piedra; *son* la piedra, en tanto están indisolublemente unidas a ella. La piedra es lo que es intrínseco a ella y también lo que le es extrínseco (que es la no-piedra, pero íntimamente vinculada a la piedra). Ni qué hablar de los organismos vivientes, que son pura relación, interdependencia de funciones, vinculación de órganos, intercambios de materia, energía y un ingente y refinado flujo de informaciones que se retroalimentan para sostener el equilibrio homeostático y que, en su origen, tienen toda la carga y el designio impuestos por el mandato genético.

Imaginemos ahora un tablero de ajedrez, con sus piezas blancas y negras ubicadas en las posiciones a que las llevaron las alternativas del juego. Las piezas en sí mismas constituyen algo mucho más relevante que su mera interpretación como cosas. Si en una jugada se produce un doble jaque sobre el rey y la reina blancos dado por un alfil negro susten-

tado por un peón que lo respalda, queda configurada una situación que va más allá de las meras piezas materiales. El conjunto del tablero, las piezas y los jugadores están enlazados por la lógica implícita en las reglas de juego del ajedrez. Existe un "espíritu" que rodea y sobrevuela las piezas en el tablero, que las enlaza y las reconfigura desbordando su existencia como simples entes "en sí", y englobándolas en un conjunto orgánico que las abraza y engloba, cambiando los significados. Así, una reina que está sobre el tablero está "viva"; puesta al costado del tablero es una reina "muerta".

Para completar este enfoque, fijémonos en un sistema de semáforos. Un semáforo no es simplemente un ente compuesto por una columna, tres reflectores que emiten los colores rojo, amarillo y verde, y los circuitos físicos que los vinculan. Un semáforo es un ente conectado a otros entes, cuyas luces van variando de acuerdo con las alternativas del tránsito, y responde al objetivo de dar prioridad de paso a los vehículos y peatones para cuidar la seguridad y la fluidez del tránsito. Los semáforos son algo más que cosas, que entes individuales: están enlazados por una lógica que gobierna la sucesión de colores. También aquí existe un "hálito", un espíritu que sobrevuela los semáforos, los integra y los "abraza", o sea los relaciona en un todo que va más allá de los meros semáforos considerados como simples entes de la realidad exterior.

Esta visión totalizadora que hemos ejemplificado con Juan García, con el juego del ajedrez y con el sistema de semáforos alcanza obviamente a las ideas. Una idea aislada no existe como tal, porque una idea no surge por sí misma y espontáneamente, sino que surge como consecuencia de una evo-

lución de ideas anteriores, que se fueron modificando permanentemente a lo largo del tiempo. Si me refiero a *esta idea* particular, no señalo una idea aislada, recortada de la totalidad y que tiene un perfil propio, sino que me refiero a *una idea* que perfeccionó, o negó, una idea que existió antes y que se fue transformando y puliendo en virtud de nuevos enfoques, de nuevas circunstancias que afectan la idea; y esa nueva idea sufrirá a su vez cambios con el transcurrir del tiempo. Las ideas están concatenadas, están indisolublemente vinculadas entre sí, porque el fluir del tiempo las enhebra como nodos inseparables de un collar infinitamente extenso.

En el universo abundan los sistemas, cada uno de los cuales es un conjunto de partes vinculadas y concertadas que tienen un objetivo y un destino común; cada una de las partes del sistema tiene asignada y delegada una función, y todas ellas integran la *sinergia*[1] del sistema. La filosofía de Hegel ve en los sistemas del universo la prueba más contundente de que considerar sus contenidos como cosas independientes, como cosas en sí, es un absurdo. No existe una cosa en sí, porque esa cosa está unida a las otras en forma indisoluble y no está congelada, sino que se va transformando permanentemente. Un ente del universo es resultante de una integración, de una totalidad, y tiene un "animus" de participación y cooperación. Esto se ve claramente en los organismos vivientes: un ser

1. Recordemos que la sinergia de un sistema es la concertación de sus partes y su tendencia (apetición, digamos) a alcanzar el objetivo para el que fue creado.

viviente existe en tanto constituye una totalidad que lo identifica como individuo, pero que tiene ancestros que le dieron vida y un plan para desarrollarse y reproducirse; y que forma, con sus seres vivientes afines, lo que se denomina especie. La especie es un organismo provisto de vida, de orden, de interrelaciones y transformaciones, y de intenciones de subsistir y perpetuarse.

Hegel asignó a esa totalidad, a esa globalidad universal de vínculos y relaciones, a esa vasta concatenación, el atributo de la existencia; lo que existe es el universo asumido como una totalidad cambiante, en la que están involucradas las interrelaciones que vinculan a los entes contenidos en él. Los entes no son otra cosa que *intersecciones* en las que coinciden y convergen las relaciones, funciones, vinculaciones e interdependencias que los entrelazan y vinculan entre sí; las intersecciones siempre pertenecen –son comunes– a los cuerpos que se intersectan. Los objetos, las cosas, vivientes o no, son los puntos de encuentro y convergencia de la inmensa miríada de las interrelaciones que los entrelazan. Esas interrelaciones son no sólo espaciales o transversales, sino que son además temporales, porque un ente tiene vínculos con sus antecedentes, con todo el devenir histórico de lo que fue antes y que fluyó a través del tiempo, y es protagonista de su evolución futura.

De modo que con Hegel vemos que la existencia es en cierto modo "trascendental" a sí misma (para emplear un término kantiano), en tanto no tiene sentido pensar en la cosa en sí, en la existencia en sí de la cosa, sino en algo que la trasciende. Pero en Kant, esa cualidad de trascendencia proviene de una relación de la cosa con el ser que

la percibe: algo es, no en sí en forma absoluta, sino como objeto del conocimiento. En cambio, para Hegel, lo que es trascendental a la cosa no resulta de que la cosa tenga para el sujeto la configuración que adopta al percibirla, sino que resulta de que la cosa va hacia las otras cosas, sean o no vivientes; y hay un contacto e intercambio múltiple y global entre las cosas y los entes que las perciben. Y ese ir de la cosa hacia las otras implica vínculos, es decir, relaciones. Al rechazar la "cosa en sí", para contraponer y dar valor a la "cosa relacionada", a la cosa vinculada y en interacción con las otras cosas, desprovistas o no de vida, Hegel ofreció la visión de la realidad como un todo, como un enorme, rico y complejísimo sistema, como un inmenso organismo armónicamente constituido y que "respira" todo el tiempo.

La visión de Hegel fue universalista: las relaciones inherentes a una cosa tienen tanta importancia como la cosa en sí misma. Suprimidas las relaciones, la cosa queda sin sustentación, y deja de ser lo que era. Un hombre que, entre otros atributos, tiene el de ser un ermitaño, no es el mismo hombre si lo despojamos de su cualidad de ermitaño. Cuando nos nombran, o nos muestran, a una persona X, eso no nos basta para formarnos una idea de ella: sólo la aprehendemos al conocer hechos circunstanciales y vinculantes (edad, personalidad, carácter, capacidad, integridad moral, actividad, familia, comportamiento, antecedentes históricos y genéticos, proyectos de vida, etcétera), que implican relaciones. Sólo a partir de ese enfoque, la persona X *es*. Por último, cuando vemos un objeto que nos resulta totalmente desconocido, de inmediato indagamos en sus vínculos o

relaciones: para qué fue hecho (relación con la finalidad o la función), quién lo hizo (relación con quien lo concibió y generó), cuánto vale moralmente (relación con la ética, si es una persona), en cuánto se cotiza (relación con el valor de mercado), etcétera.

Podemos aseverar que, suprimidas las relaciones, todo lo que queda del ente –con o sin vida– es simplemente, el mero *existir*. Pero el existir pertenece a lo teórico, porque no sólo se existe, sino que se *es*. El mero existir es sólo un concepto teórico, abstracto; sólo es posible entender el existir si se lo aparea con el concepto antitético de la nada, y esto remite a la ontología. Pero en el ámbito de la realidad, en el ámbito no sólo de lo teórico sino de lo factible, se *es* y no sólo se *existe*. No es concebible existir sin ser, como no es concebible el ser sin existir.

Para Hegel, la realidad es totalizadora y fluyente, y comprende las relaciones que vinculan íntimamente los objetos y eventos del universo. Hegel, cuando contempla el mundo, ve su inmensa y maravillosa globalización orgánica y dinámica.

Esa globalización, ese dinamismo abarcador, eso que involucra al todo, como ya lo hemos visto, se da también en el pensamiento universal, en el universo de las ideas. Una idea por sí sola, desvinculada de las ideas de las que deriva y de las ideas concomitantes con las que se vincula, es algo congelado y estéril. En las ideas y en el conocimiento se forman relaciones. Una idea sola, expresada como única, pierde su entidad y su valor. Sólo adquiere su verdadero significado cuando es cotejada con otras ideas. Y una idea es particularmente fecunda cuando es enfrentada con la idea

contraria, con la idea que es su *oposición*, *contraste* o *negación*. Un conocimiento juzgado como cierto no es algo aislado o cerrado en sí mismo, sino que se sustenta en conocimientos anteriores o contemporáneos que le han dado la configuración que tiene; ese nuevo conocimiento es, a su vez, antecedente de futuros conocimientos que habrán de ampliarlo y profundizarlo.

La dialéctica

tLa tensión dialéctica se da en todos los ámbitos: en el mundo físico, las relaciones humanas, las ideas, y, también, en la interioridad psíquica individual; por ejemplo, al sentimiento de odio hacia una persona puede seguirle una evaluación más serena y desapasionada, y de ésta una apreciación más elaborada que puede generar simpatía, disolviendo el odio. Al estado melancólico y depresivo sigue muchas veces la esperanza y aun la euforia, y los dos procesos dicotómicos convergen finalmente a un equilibrio de sosiego y serenidad.

Aquí se comprende lo que ya hemos señalado: esta visión hegeliana de la realidad debía forzosamente incorporar como temática la misma Historia. La Historia sólo puede ser comprendida si se vislumbra la concatenación dialéctica de los acontecimientos y las ideas. La dialéctica no sólo promueve la formación, el avance y la riqueza del conocimiento, sino que rige el devenir histórico. Así, a una ideología determinada se le ha enfrentado la opuesta, y de este cotejo ha derivado una tercera, que surgió de las otras dos; esta

última, con el tiempo, será controvertida por una ideología opuesta. Así se va tejiendo la trama de la Historia. Tal es el caso, por ejemplo, del absolutismo político, al que se le opone el liberalismo; y de esta confrontación surge el ideal de una organización social edificada sobre la base de la libertad, pero controlada por el Estado para asegurar el orden, la solidaridad y la justicia.

También el avance de las ciencias se ha realizado y se realiza en virtud de la secuencia dialéctica por la cual una determinada tesis se ve confrontada, después de un tiempo, con otra diferente (su antítesis); finalmente, una síntesis resuelve el conflicto dialéctico entre la tesis y la antítesis, consagrando así un nuevo conocimiento. Éste, a su vez, se verá enfrentado con una nueva antítesis, y así siguiendo.

Esta concatenación de los eventos, esta sucesión de antecedentes que confrontan entre sí (la sucesión cíclica de tesis, antítesis y convergencia a una síntesis), implican que todo está sometido a una permanente transformación. La Historia fluye a través de modalidades, costumbres, conductas, principios, apetencias, ideologías y verdades cambiantes, que se suceden en concordancia con la lógica dialéctica. No hay una única verdad, de carácter absoluto e inconmovible. La verdad es dinámica, y lo es en virtud del carácter dialéctico. Y si esto es así, la libertad es una condición insoslayable de lo humano, un requisito ineludible de la condición humana, porque sin libertad impera la rigidez que impide el tránsito dialéctico de las ideas hacia la cumbre –tan ansiada, aunque inalcanzable– de la verdad perfecta, de la verdad absoluta. Sin libertad no hay dialéctica.

El ser es la totalidad de sus atributos y propiedades; el ser es todo aquello que implica y deriva de sus relaciones e imbricaciones con otros seres, en un flujo de intercambios que se retroalimentan permanentemente. El ser viviente surge de lo que ha heredado y forja aquello que va a legar; es la circunstancia histórica en la que nace y vive, y la que dejará a los que habrán de sobrevivirlo; el ser es el conjunto de sus expresiones multifacéticas. En suma, el ser es la totalidad de sus manifestaciones. Hegel hizo ver que el universo y sus entes, vivientes o no vivientes, no son nodos desvinculados, sino que están ligados por las relaciones que los entrelazan. Lo relevante del universo es el dinamismo de las interrelaciones entre sus entes y la vitalidad de su permanente transformación.

Por eso toda definición es incompleta, y no puede exhibir más que una fracción de aquello que pretende abarcar. Por ejemplo, tomemos la noción de *ser*. Observemos que todo ser no es estático, inamovible, indeformable, eterno. Se *es* en movimiento, en cambio, en transformación continua, en forma dinámica. En un tiempo infinitésimo o en un tiempo extenso, algo que es se transforma en algo distinto a lo que era. Lo podríamos concebir así: el ser deviene, y el devenir a partir de un momento del ser implica dejar de ser como condición necesaria para dar paso a un ser devenido o evolucionado. En términos dialécticos de Hegel, diremos que la tensión dialéctica entre el ser y el no ser deriva en una síntesis: el *devenir*. Porque el devenir es la transformación del ser en otro ser; y para ser otro, es necesario el paso intermedio del ser al no ser. El fluir del momento *ser* al momento *dejar de ser* para transformarse en *devenir*, se puede expresar en la secuencia dialéctica

siguiente: *ser* → *no ser* → *devenir en un nuevo ser* → *no ser* → *devenir*..., etcétera.

Para Hegel, la existencia de una cosa está indisolublemente ligada a su contexto espacial y temporal. De ahí el concepto de relatividad histórica. Un mismo concepto (por ejemplo, la sexualidad, o la esclavitud) no pueden ser definidos en forma absoluta, pues en diferentes circunstancias históricas y/o geográficas, es decir, en distintos contextos de tiempo y espacio, tienen significados diferentes, cuando no diametralmente opuestos. Por ejemplo, la infidelidad matrimonial tiene una sanción diferente en una sociedad occidental que en una sociedad islámica. Y aun dentro de una misma sociedad, una ideología deja de ser, para dar lugar a su opuesta; y ésta deja de ser, para permitir el paso de la ideología que resuelve la tensión dialéctica de sus antecesoras. Una misma sociedad juzga la infidelidad diferentemente a lo largo del tiempo: en el mundo occidental hoy se la juzga con mayor indulgencia que hace pocas decenas de años. Lo mismo cabe para el juicio sobre la homosexualidad, la libertad, etcétera.

Esta visión dinámica de la realidad explica la importancia que Hegel confirió a la Historia. El proceso histórico constituye la prueba cabal de que el pensamiento humano, el conjunto de sus ideas e ideales son dinámicos, porque se transfiguran permanentemente y fluyen a través de secuencias concatenadas de tesis, antítesis y síntesis. La Historia da un ejemplo irrefutable de cómo cada circunstancia histórica, cada época con sus ideas dominantes, tiene infinitos vínculos con el pasado del cual deriva, con el presente en el que se desarrolla, y con el futuro que contribuye a diseñar y configurar

para desembocar en él. La lógica implícita en el devenir histórico es de naturaleza eminentemente dialéctica.

Lo real y lo racional

Hegel sostuvo que "*todo aquello que es real es racional, y todo lo que es racional es real*". Esta aseveración es congruente con su visión de la realidad como una totalidad indivisible, como un sistema armónico en el que la lógica dialéctica rige la interdependencia e interacción de sus partes constituyentes y su transformación en el tiempo.

Es evidente que la naturaleza sigue leyes; los humanos las hemos ido descubriendo, comprendiendo y consagrando a lo largo del tiempo. Entonces, lo real es entendible, es racional. Para Hegel, la lógica que impera en la naturaleza es la misma que la que impera en el pensamiento. No es posible que un universo orgánico, pletórico de maravillosa armonía, tenga una logicidad[2] intrínseca que sea incongruente e incompatible con el esquema lógico interno con el que es representado en nuestra mente. Por lo tanto, la logicidad de la realidad externa a nosotros debe ser comprensible; debe ser racional. En muchas ocasiones algo no nos parece lógico no porque sea caótico o azaroso, sino porque simplemente no alcanzamos a captar su lógica interna, su or-

2. Logicidad es la facultad de tener una lógica. O sea, algo tiene logicidad si las partes que componen ese algo están concertadas por un conjunto de leyes (una lógica) que las vinculan e imponen un comportamiento, a través del tiempo, congruente con el fin al que estaba destinado a desembocar.

den inmanente; o sea, su logicidad. Prueba de ello es que, en la actualidad, la termodinámica no confiere al estado de caos el atributo de lo totalmente desordenado e inasible; a pesar de que el caos es un campo de estudio sumamente complejo, intrigante y misterioso, es posible enfocarlo como parte necesaria de la sinergia universal, en la que cumple una función; y se pueden enunciar leyes vigentes para ese campo. Por ejemplo, los pronósticos del tiempo, como los de sismos y catástrofes similares, surgen de haber estudiado los comportamientos azarosos.

Esta aseveración, lo real es racional, convoca una reciprocidad: lo que es racional, es real. Porque si algo es racional, está sustentado por una lógica que nosotros entendemos; en consecuencia, forzosamente debe tener una contrapartida en la realidad. Si algo es racional para el entendimiento, si algo es lógico, su logicidad debe estar corporizada en la realidad externa. Si la lógica que atribuimos a la realidad –lógica que hemos captado con nuestro razonamiento– no es confirmada, entonces ese pensamiento no es sustentable. La experimentación a la que recurre la ciencia para verificar sus hipótesis consagra la legitimidad de ese enunciado de Hegel.

Nuevamente: el principio hegeliano de que todo lo que es real es racional, y que todo lo que es racional es real, es congruente con su concepción de un todo armónico, en que sus partes están maravillosamente entrelazadas.

El Absoluto

Esa realidad, esa totalidad que funciona como un inmenso organismo compuesto de partes relacionadas y que está

regida por una lógica universal, es visualizada por Hegel como el Absoluto.

El pensamiento de Hegel, al abarcar una totalidad cuyas componentes se intercomunican, se relacionan, se influyen, dio al ser humano un enfoque distinto al que le dieron sus antecesores. Para tomar dos casos del pensamiento filosófico anterior: el hombre dejó de ser sólo la cosa pensante enfrentado a la cosa extensa, como lo había imaginado Descartes; dejó de ser el sujeto del conocimiento que percibe la realidad en la forma forjada (construida) por su psiquis y la interpreta como realidad trascendental, según el enfoque de Kant. Hegel vio al hombre inserto en una totalidad que forma, con él, un organismo pleno de vínculos e intercambios que fluyen y forjan el devenir.

Hegel abrió las puertas del pensamiento para mostrar que el hombre es un integrante activo y pasivo de la realidad. Las relaciones del hombre con el mundo en el que está inmerso derivan en emociones, angustias, miedos, goces, exaltaciones y depresiones. La filosofía posterior a Hegel iba a dar cuenta de este nuevo enfoque sobre la condición humana.

El espíritu y sus estadios: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto

Hegel confiere una importancia fundamental al *Espíritu*. Éste es lo que, en gran parte, define el término en el uso cotidiano, y su concepto puede equipararse al del alma y la conciencia. El espíritu remite al "aliento vital" del ser humano, a su capacidad de percibir e interpretar, al ejercicio de

su razonamiento, a la conciencia e inteligencia, a su mente y a lo que solemos invocar con la palabra alma.

Hegel destaca la propiedad que tiene el espíritu: puede relacionarse con sí mismo –por ejemplo, cuando es consciente–, puede volverse sobre sí mismo –por ejemplo, cuando regresa a una determinad situación rescatándola de la memoria para volver a pensarla a fin de recordarla, verificar su exactitud o, si puede, modificarla–. Entre todos los entes existenciales el espíritu es el único ente que puede relacionarse consigo mismo; y cuando conscientemente se pone a razonar, lo hace en forma dialéctica, o sea razona en la secuencia de tesis, antítesis y síntesis.

Consecuentemente con su pensamiento, en el que un concepto se despliega en tres fases o componentes –como hemos visto en la sucesión ser-no ser-devenir, que conforman una tríada, el espíritu también se despliega en una tríada. Es la siguiente.

El *espíritu subjetivo* es el espíritu individual de cada ser, que se asienta y desarrolla en su interioridad e intimidad. Pero el espíritu subjetivo no se agota en sí mismo, porque se vuelca hacia afuera y entra en contacto con las cosas y con los espíritus de otros seres humanos; se *objetiva* porque se contacta con las cosas y con los espíritus que están en su exterioridad. Esta etapa del espíritu es el *espíritu objetivo*: el espíritu subjetivo está subsumido al conjunto social, y entonces aparecen las formas y los protocolos de entendimiento y subsistencia, las leyes, las costumbres, el derecho (dentro de éste, la institución de la propiedad) y la organización de la familia y las instituciones que agrupan a los seres humanos para velar por sus intereses

comunes y darles el marco ético definido por la moral y la justicia. En todo esto se despliega el espíritu objetivo. El espíritu subjetivo y el objetivo son momentos del espíritu, y se vinculan en forma dialéctica en cuanto uno es consecuencia del otro. Tienen el formato del juego secuencial tesis-antítesis.

Les sigue el último estadio de la secuencia, la síntesis que se corporiza en el *espíritu absoluto*. Es éste el espíritu de la totalidad, que abraza la intimidad del espíritu subjetivo y la exterioridad del espíritu objetivo integrándolos en el Absoluto, que cierra la tríada. En este estadio se dan las formas más elevadas del pensamiento y conocimiento humanos: el arte, la religión, la filosofía, y la historia universal.

La *Fenomenología del espíritu*

Es el nombre que dio Hegel al libro cumbre de su obra filosófica. En él Hegel describió el juego dialéctico que se conoce como *dialéctica del amo y del esclavo*. En toda relación entre dos seres humanos o países –que son conjuntos de seres humanos que participan de una homogeneidad determinada–, se presenta, de entrada, una tensión derivada de que una de las partes pretende superar a la otra con el fin de someterla: cada una quiere constituirse en amo y que la otra asuma el rol de esclavo. Este enfrentamiento se ha dado en todo el devenir histórico, y se ajusta al juego dialéctico: el esclavo termina por darse cuenta de que el amo no puede prescindir de él, y que en determinado momento habrá de concretarse su liberación. La historia da testimonio de la

permanente tensión entre el amo y el esclavo. La Revolución Francesa alcanzó a constituirse en un hito histórico cuando el "Tiers État" –digamos, para simplificar, la burguesía y la plebe o gente del común– percibió la vulnerabilidad del poder monárquico y clerical, lo derrocó para terminar, en el juego dialéctico de siempre, en el Terror. En un momento posterior, la monarquía logró, bien que por poco tiempo, asumir nuevamente el poder monárquico absoluto en 1815, año en que se instauró la Santa Alianza.

Esta obra, *Fenomenología del espíritu,* es considerada la más completa e importante de Hegel, porque éste volcó en ella los conceptos fundamentales de su incursión en el campo de la filosofía.

Las obras de Hegel fueron, además de la *Fenomenología del espíritu*, las siguientes: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, *Ciencia de la lógica*, *Filosofía de la historia universal*, *Filosofía del derecho* y *Filosofía de la religión*.

A través de estas obras, como asimismo a través de su forma de actuar y discurrir en la cátedra y en los foros académicos y políticos, Hegel manifestó un acendrado nacionalismo germánico y ciertas ideas de algún modo elitistas, aristocráticas y autocráticas acerca de la unidad, el orden, el espíritu de sacrificio y la disciplina, así como acerca de la necesidad de que se impusiera una autoridad severa para constituir un Estado sólido y estable. Este criterio estaba implícito en la filosofía hegeliana, porque al asignarle realidad y vigencia al todo por encima de las partes, el Estado, que implica una totalidad, tiene prelación respecto a sus partes constitutivas. Además, si la verdad suprema es abarcadora y totalizadora, esa verdad se debe imponer sobre cualquier verdad parcial,

toda vez que ésta debe estar subordinada a aquélla. La sociedad es un todo orgánico de partes interrelacionadas; no puede caber en ella un sector aislado que con su ánimo disidente se oponga a ese todo orgánico, introduciendo una traba a su desenvolvimiento. Y entonces, en la sociedad debe primar el poder omnímodo del Estado por encima de las libertades individuales. El individualismo romántico debe ceder ante las necesidades y conveniencias del conjunto social. Por lo tanto, el Estado debe ser abarcador y absoluto, porque ése es el requerimiento para que sea eficiente; y se debe imponer sobre los intereses particulares y las ideologías de las facciones sociales. En este sentido, las ideas de Hegel fueron asumidas por el socialismo marxista para dotar a su doctrina de una base de sustentación filosófica. Marx fue, efectivamente, un alumno entusiasta de Hegel y del enfoque hegeliano. La tensión dialéctica que culmina con el socialismo y la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción respondía perfectamente a la visión marxista. Asimismo, ese enfoque vino como anillo al dedo a todo el absolutismo político para emparentar su doctrina con el pensamiento de un filósofo como Hegel, que ostentó un gran prestigio en la Alemania de su tiempo.

A pesar de la estructuración perfecta de sus pensamientos, que los expresaba con elegancia e impregnaba de belleza literaria, Hegel es sumamente difícil de leer y aprehender. Hemos explicado el pensamiento hegeliano en términos de la comunicación coloquial cotidiana porque el lenguaje de Hegel, si bien es absolutamente preciso y riguroso, además de elegante, no es accesible en forma directa por alguien que se introduce en el estudio de la filosofía, sino por medio de

una elaboración de los especialistas que se han sumergido en el estudio profundo de la filosofía hegeliana.

Edmund Husserl

Este filósofo, que fue además un insigne matemático, introdujo un cambio de gran importancia en el estudio de la filosofía. Edmund Husserl (1859-1938) fue creador de la fenomenología, que es un estudio y un método tendientes a la más fiel interpretación del mundo fenoménico. Este término, fenomenología, no tiene la connotación que dio Hegel al título de su obra *Fenomenología del espíritu*: para Hegel, fenomenología significa el estudio profundo y exhaustivo de un tema determinado.

La filosofía, después de Hegel, había comenzado por caer en el desprestigio. A partir del siglo XIX la ciencia en general experimentó un avance excepcional y vertiginoso en el conocimiento de sus temáticas. Las ciencias como la física, la química, la matemática, la biología, la cosmología y las restantes ciencias que se aplican al estudio de las cosas concretas e inmediatas experimentaron avances extraordinarios que repercutieron sobre la humanidad e introdujeron una ampliación enorme del conocimiento y de sus aplicaciones

prácticas por medio de la tecnología. La filosofía quedó en una situación de suspenso: sus conocimientos lucieron como fantasías de especulación teórica, vanas e inconducentes.

Para salir de esta situación, la filosofía intentó recurrir al positivismo, que es la doctrina que considera que lo único valedero y fructífero de la mente humana es el estudio concreto de la realidad, con sus conclusiones validadas por la prueba de certeza consagrada por la experimentación. Lo hizo ensalzando y vitalizando la ciencia que más cerca estaba de sus elucubraciones: la psicología. Si los temas de la filosofía están vinculados y apuntan a la psiquis del hombre, pareció ser que la psicología era el ámbito apropiado para desarrollar los estudios filosóficos. Consecuentemente, en los últimos decenios del siglo XIX la psicología pretendió ser la ciencia que abarca todas las temáticas que se referían a la mente humana. Así, por ejemplo, la psicología pretendió que la lógica debía ser una disciplina subordinada al conocimiento psicológico.

Esta tendencia fue muy resistida y fue calificada, con cierto aire despectivo, de *psicologismo*. La psicología de la época pretendía que, siendo su campo de estudio específico el de la psiquis humana, las verdades de la lógica son sólo relativas al ser humano, y en consecuencia perdían su carácter de absolutas. Por ejemplo, la expresión lógico-matemática a x b = b x a tenía su validez atada a la psiquis del ser humano, y no necesariamente a la de otra especie inteligente que supuestamente pudiera existir en el universo. Así, para las mentes de otras especies inteligentes distintas a la humana, sería posible que a x b no fuera igual a b x a, o que si se cumple que A = B y B = C, sería falso que A = C; también, que para

esos seres no humanos, A fuera igual a *no* A, desvirtuando el principio lógico de *no contradicción*.

Para los detractores del psicologismo, esto constituye un absurdo. Veamos por qué. Tomemos el principio lógico-matemático de que a x b = b x a. Pensemos en dos conjuntos distintos, constituidos cada uno por 18 unidades. Si de uno de los conjuntos tomamos 3 veces 6 unidades, obtendremos una cantidad de unidades igual a 18; y si del otro conjunto tomamos 6 veces 3 unidades, tendremos una cantidad de unidades también de 18. Esto lo comprobamos observando que no quedan unidades libres en ninguno de los conjuntos originales; además, poniendo en correspondencia las unidades de ambos conjuntos, ninguna unidad del conjunto total queda sin su correspondiente del otro conjunto (se dice que en este caso hay una correspondencia biunívoca). Por lo tanto, que 3 x 6 es igual a 6 x 3 constituye una verdad lógica absoluta, y no privativa de la mente humana. Lo mismo cabe para A = C si se cumple que A = B y que B = C, y que A no puede ser igual a la negación de A. Las verdades de la lógica no son verdades psicológicas propias del ser humano, sino que son absolutas y universales. Podemos expresar lo expuesto de la siguiente manera: los objetos (o los seres) que atañen a la psicología son *reales*: una esfera roja, por ejemplo. Atañen a la lógica, en cambio, los objetos o seres *ideales*: en el ejemplo, la cualidad y esencia del rojo. Los objetos ideales son atemporales e inespaciales, y son propios del conocimiento apriorístico.

Husserl pretendió dotar a la filosofía de la precisión y el rigor propios de las ciencias positivas; quiso hacer de la filosofía una *ciencia estricta*, desvinculada del campo de la psicología. Husserl tomó de Descartes el principio funda-

mental con que el filósofo francés iluminó el conocimiento occidental: partió de la duda, y la aplicó para desbrozar los contenidos de aquello que es fundamental en el ser humano: la conciencia. Se abocó a un estudio profundo y exhaustivo de los contenidos de la conciencia porque la conciencia es aquello de cuya existencia no podemos dudar, aunque dudemos de la existencia de la realidad en sí y de la posibilidad de conferirle una entidad concreta. Como sostenía Kant, sólo conocemos la realidad de nuestro entorno a través de los fenómenos, que configuran en nosotros una realidad trascendental, la única realidad que conocemos y a la que podemos referirnos; y ella, la realidad trascendental, se construye en la conciencia.

Para Husserl la filosofía debe concentrarse en un estudio exhaustivo de los fenómenos que atañen a la conciencia y asumir ese estudio como campo predominante de la investigación, poniendo a un lado los fenómenos que puedan interferir en ese campo. Así, cuando percibimos un ente al que denominamos silla, debemos darnos cuenta de que nuestra conciencia abriga sólo la percepción de la silla y no la percepción de que la estamos mirando.

Husserl señaló la propiedad de *intencionalidad* de la conciencia: no existe una conciencia vacía de contenidos. La conciencia siempre se enlaza con un objeto. Apunta a ese objeto, y éste se convierte en la intención de la conciencia; el objeto habita la conciencia por un tiempo determinado como consecuencia de este enlace.

Sigamos adelante. La conciencia se dirige a un objeto. El objeto se manifiesta en la conciencia por medio de su apariencia. Internalizamos en la conciencia un ente de la

realidad por medio de la percepción del ente. Pero hay algo más: aquí debemos introducir una observación fundamental, que surge del pensamiento husserliano. El objeto, más que percibido, es *vivenciado* por la conciencia: tenemos, del ente intencionado por la conciencia, una *vivencia*. La palabra vivencia rebasa la percepción, porque incluye la repercusión anímica y emocional de lo percibido. Esto significa que el objeto es algo más que un objeto percibido; el objeto produce en la psiquis un efecto adicional, resultante de la emoción inducida por el objeto, y esa emoción es vivida como generada por el objeto. El objeto es vivido, por así decirlo, en la conciencia. Por ejemplo, si oigo un ruido muy fuerte porque alguien golpea mi puerta, percibo que el ruido proviene de ese golpe; la vivencia implica, además de esa percepción, la repercusión que en mi conciencia se produce como consecuencia de percibir el golpe, por ejemplo, el sobresalto y la angustia que me sobrevienen.

Pensemos en la visión de una serpiente. La conciencia no se limita a percibirla, sino que, además, experimenta una reacción, por lo general de repudio; asociamos la mera percepción de la serpiente con su agresividad, con su capacidad de envenenar y enroscarse en otro ser para destruirlo. Entonces, se aloja en la conciencia la vivencia de la serpiente; el fenómeno real, total, referente a la serpiente, incluye las reacciones emocionales desencadenadas por su percepción en la mente. Esto ocurre claramente en los prejuicios.

He aquí otro ejemplo. Si un hombre percibe a una bella mujer, que además ostenta voluptuosidad, el fenómeno asociado con su percepción en la conciencia del hombre va acompañado de un deseo de poseerla físicamente. Este deseo

de poseerla opera en la vivencia de la mujer, de manera tal que interfiere en su visión puramente fenoménica.

Un zoólogo estudioso de serpientes, en el primer ejemplo, y un ginecólogo en el segundo se atienen sólo al fenómeno que estudian: sólo se atienen a la percepción, y no a las emociones asociadas a ella (a su vivencia).

Supongamos ahora que queremos estudiar la puesta en escena de una obra de teatro. De ésta, lo que percibimos es la representación: el argumento, el tema involucrado, la actuación, los parlamentos, los decorados, etcétera, y sentimos la emoción que nos produce la obra. Para encarar en forma escueta el estudio de la puesta en escena debemos prescindir de la representación en sí misma porque ella genera emoción; ésta "enmascara" o "contamina" la puesta en escena, que es lo que escuetamente queremos estudiar.

Para captar el fenómeno en su verdadero significado, hay que despojarse de las connotaciones adicionales que aparecen con el fenómeno, y que lo contaminan. Hay que "limpiar" el fenómeno, y aislarlo de las impurezas. Esas connotaciones no deben ser eliminadas, sino apartadas, puestas "a un costado" para una eventual consideración futura. Husserl calificó esta operación como *reducción* o *epojé* fenomenológicas, que significa "poner entre paréntesis" las connotaciones adicionales superfluas, para "depurar" el campo de estudio. Esta visión de Husserl está en línea con su objetivo de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, despojada de prejuicios.

El psicoanálisis, disciplina creada por Sigmund Freud (1856-1939), aplicó el método fenomenológico para desarrollar su temática. El tratamiento freudiano consiste en inducir al paciente a que exponga libremente sus

pensamientos; al analizarlos, el terapeuta pone a un lado, como entre paréntesis, las manifestaciones del paciente que no le sirven para su objetivo, que es bucear sólo en aquéllas que puedan revelar las circunstancias traumatizantes que lo acosan. Freud fue el creador de la teoría de las pulsiones que se almacenan en el *inconsciente*, ámbito de las experiencias traumáticas cuyo conocimiento consciente es insoportable, y que por eso son reprimidas, tornándolas inconscientes. La teoría freudiana sostiene que al tornar conscientes las pulsiones reprimidas inconscientes, el paciente se libera de sus traumas. Este carácter de inconsciente que Freud dio al almacenamiento de las represiones fue muy discutido por los fenomenólogos contemporáneos y posteriores a él.

Husserl sostuvo que el objetivo de todo pensamiento es la captación de la *esencia* de su contenido. Denominó *reducción eidética* a la operación de privilegiar, cuando se quiere aprehender el objeto introyectado en la conciencia, sus rasgos esenciales, en una palabra su esencia, poniendo de lado, como entre paréntesis, aquellos rasgos que no afectan la esencia del objeto, o que la puedan deformar. *Eidos* es una palabra griega que significa *forma*, que hemos equiparado a *esencia*; y de ella deriva *eidética*.

Husserl tuvo una enorme influencia en la filosofía, que se ha extendido a los filósofos contemporáneos. Y esta influencia habrá de subsistir cuando se conozca en su totalidad y profundidad el pensamiento de Husserl; este filósofo asentó sus estudios metafísicos en unas 60.000 fojas, que escribió con escuetos signos taquigráficos. En la actualidad se las sigue estudiando.

De los alumnos de Husserl, Martin Heidegger fue uno de los más aplicados. Al estudiar la condición humana, Heidegger aplicó el método fenomenológico de su maestro y puso el foco en el "estar ahí", o Dasein, del ser humano. En la conciencia humana están presentes condicionantes que intervienen en su desarrollo existencial. Heidegger puso en relieve la cautividad del ser humano al ser enlazado, o capturado, por su entorno social. Es este tema el que veremos a continuación.

Las obras más importantes de Husserl fueron las siguientes: *Filosofía de la aritmética*, *Investigaciones lógicas*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *Meditaciones cartesianas*, *La filosofía como ciencia estricta*, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, entre otras.

Martin Heidegger

Martin Heidegger es considerado el filósofo más importante del siglo XX, a la vez que el más criticado y denostado.

Hemos visto que, antes de Hegel, la filosofía colocaba en su campo de estudio a dos protagonistas fundamentales: la realidad externa y el sujeto que la percibe. Para Descartes existían la extensión (la "res extensa"), que es el conjunto de los objetos exteriores a la mente, por un lado, y el pensamiento (la "res pensante"), por el otro; esta cosa pensante percibe e incorpora en su conocimiento la realidad, que es aquello que se despliega frente a la cosa pensante constituyendo la extensión. Y Dios preside, desde su inconmensurable grandeza, la realidad extensa de los entes y la realidad pensante del hombre, productos de su divina Creación. Los filósofos empiristas, en particular Berkeley y Hume, sostuvieron que la realidad exterior a la mente es la fuente única del pensamiento y del conocimiento, pero pusieron en duda la existencia de una realidad material fuera de la percepción consciente. Kant, por su parte, contempló un mundo de entes externo al pen-

samiento, pero sostuvo que la captación del mundo externo es función de la forma en que el hombre forja la percepción interna de ese mundo externo, filtrándolo y modelándolo a través de su sensibilidad y de sus formas de entendimiento. Kant dejó de lado la realidad "en sí" porque no existe como tal: la realidad se presenta como una realidad "forjada" y "moldeada" por la sensibilidad y el entendimiento humanos, que muestran una realidad trascendental y por lo tanto esa realidad en sí es indefinible e inasible. Para Kant el mundo externo, visto desde el ser humano que lo contempla, constituye una realidad particular para ese ser, y entonces carece de la facultad de ser absoluta. En estas visiones se configuraba una polaridad entre la cosa externa y la psiquis que la percibe; ente y psiquis eran los polos protagonistas en los enfoques filosóficos. Hegel vino a quebrar esa polaridad constituida por la cosa externa, por un lado, y la mente del hombre, por el otro; para él, la realidad externa debía ser estudiada dejando de lado esa polaridad, porque el mundo externo es algo más relevante que el conjunto de los entes y sus observadores. Los entes del mundo externo no deben ser considerados como aislados, sino que deben ser contemplados a través de los infinitos enlaces y las múltiples relaciones que los ligan, y la repercusión de las circunstancias externas en el alma humana. Entonces, entraron en el campo de estudio hegeliano componentes históricas, componentes sociales, componentes emocionales, que intervienen en la formación del pensamiento humano y en la percepción de su realidad circundante. Con Hegel el hombre se "humanizó", porque fue observado a través de sus deseos, necesidades, emociones, relaciones, afinidades políticas, conocimiento de su finitud, etcétera.

Heidegger resaltó esta visión totalizadora de la realidad porque profundizó el estudio de los intercambios e influencias que se producen entre el ser humano y el mundo en el que está inserto. En rigor, no tiene sentido hablar de *existir* en sentido abstracto, ni tampoco de *ser*. Porque el existir y el ser son sólo posibles en un contexto de referencia espacial y temporal. Nunca se *existe* ni se *es*; se existe y se es en un contexto espacial y temporal. Se existe y se es *en* (contexto espacial) y *durante* (contexto temporal).

Heidegger miró en la interioridad del ser humano, en su conciencia. El ser humano está insertado en su realidad circundante. Pero el hombre, en el seno de su entorno, tiene emociones, alegrías, expectativas, miedos, frustraciones, o sea, circunstancias que hacen a su existencia. Y a esa existencia sumergida en su medio debía dirigirse la atención, muy atentamente. Es así como Heidegger es considerado un fundador relevante de la corriente filosófica que se denominó "filosofía de la existencia". La filosofía existencial es la filosofía de la condición humana sumergida en el seno de su entorno.

El "Dasein"

El término "Dasein" ha sido acuñado por Heidegger. En alemán, "Dasein" significa, escuetamente, "estar ahí". En el pensamiento de Heidegger, "Dasein" significa que el ser humano está ahí, pero está arrojado, sumergido en el mundo y atrapado por él. La libertad del hombre, sus acciones y reacciones, sus deseos, anhelos, inquietudes y pensamientos

están influidos por el medio en el que desarrolla su existencia; y ese hombre, a su vez y con el fluir del tiempo, reacciona en consecuencia. Pero en lo inmediato su acción con el medio se esfuma, se diluye en la enorme potencia del medio, que ya está vigente antes de su nacimiento y constituye una realidad insoslayable e inconmovible.

El medio social atrapa al hombre; el hombre atrapado, el Dasein, toma conciencia de su labilidad e impotencia, y de su finitud. Sabe que indefectiblemente habrá de morir, y le sobrevienen la angustia, la desolación y el miedo.

Pensemos en un ser humano y en las circunstancias que lo rodean. No ha nacido como hombre libre, dueño y forjador de su destino. Para empezar, está condicionado por su constitución genética.[1] Desde su nacimiento, las circunstancias vitales del hombre, su bienestar, seguridad, protección, educación, alegría de vivir, sufrimientos, carencias, etcétera, están condicionados por el ambiente en que vive y, dentro de él, desde el comienzo de su vida, por los seres parentales. La psicología da cuenta de que las circunstancias que influyen en la vida de una persona son determinantes del desarrollo de su personalidad y de los avatares de su vida. El hombre se forja a través de los mandatos tempranos inculcados por sus padres, de las fobias, amores, recelos, complejos psíquicos, etcétera, que va experimentando a medida que se desarrolla su vida.

1. A principios del siglo XX el conocimiento de la determinante genética en el desarrollo de los seres vivientes estaba circunscripta a los estudios de Mendel y de Darwin. El conocimiento profundo de la genética se iba a iniciar, con los descubrimientos de Crick y Watson, a mediados de ese siglo.

Y en el desarrollo de su vida impera la necesidad de que quede configurada una situación propicia para su subsistencia. Por ejemplo, cuando una persona ve una luz amarilla en el semáforo, toda su atención está dirigida, aunque no le sea tan evidente, a tomar una decisión que está al servicio de su subsistencia: se pregunta si tiene tiempo para cruzar la calle, antes de que la luz se torne roja; piensa que si no cruza la calle, el trámite en que está empeñado –hacer algo en un determinado lugar– se le atrasa, y eso no le conviene. La vida del ser humano consiste en una constante vigilia que apunta a tomar las decisiones más convenientes en los momentos más oportunos, y todo ello configura una estrategia vital para optimizar sus posibilidades. El hombre se "cuida"; el hombre se "cura" (porque etimológicamente, "curar" y "cuidar" son sinónimos). Este cuidado, esta cura permanente, insufla en forma inconsciente las acciones y los pensamientos humanos. A este cuidado (*sorge*, en alemán), Heidegger lo señaló como algo siempre presente en el hombre, el motor de su estrategia vital.

Para Heidegger, lo que influye sobre el ser humano en forma fundamental es la configuración del medio que lo rodea. Así, por ejemplo, tiene pulsiones inducidas por su medio: las "modas", el pensamiento político y religioso, las costumbres sociales vigentes casi siempre influidas, si no impuestas, por los medios de propaganda y publicidad. El hombre no es libre en el sentido absoluto de libertad, no forja su destino: se lo forja, en su condición de Dasein, el medio en que está arrojado o aprisionado, que le fija determinados mandatos y lo pone en el brete de la dependencia y sumisión.

La razón fundamental de la angustia del hombre es el conocimiento de su finitud. Se enlaza con los dictados del medio, porque ese enlace le da tranquilidad, sosiego, distracción, y calma sus temores. El medio se encarga de disimular al hombre esa sumisión, esa dependencia, ese miedo a la inevitabilidad de la muerte, rodeándolo de una cotidianidad plena de banalidades, de falsas tentaciones, de estímulos que son como juegos de artificio que lo distraen –y deforman– para estimular su ansiedad por consumir. La realidad que rodea al ser humano está torneada por el capitalismo imperante en la civilización occidental, que, como una ráfaga indomable, lo atrapa en su seno para convertirlo en un rehén ansioso de nuevas cosas, de nuevos productos, de nuevas tecnologías, de nuevas riquezas y distracciones. El hombre es "cosificado" por su medio.

Heidegger señaló que esta naturaleza ya le ha sido impuesta al ser humano aun antes de sumergirse en el medio circundante. Es una naturaleza innata; la tiene prefijada desde su nacimiento, porque ella es consecuente con su designio genético. Además, el lenguaje ya está impregnado de ese comportamiento, de esa manera de ser; ya está estructurado con esa modalidad. Al nacer, al convertirse en un existente, ya está determinada la forma en que el hombre va a vivenciar la esencia del medio que lo incorpora en su seno.

Ser y tiempo

Ser y tiempo es el título que Heidegger dio a la obra cumbre de su pensamiento filosófico.

El ser humano y el desarrollo de su vida están indisolublemente asociados al tiempo. La vida transcurre y se transforma permanentemente, y el compás que marca sus transformaciones es el tiempo. En forma consciente o inconsciente, el transcurso del tiempo está siempre presente en la mente del ser humano. Éste, el ser humano, es, como afirma Heidegger, el único ente dotado de vida que sabe que el paso del tiempo lo llevará, en algún momento ineluctable, a la muerte.

Señala Heidegger que la cuestión del ser es el tema supremo de la filosofía. Es el tema filosófico por excelencia. La pregunta fundamental de la filosofía es la que ya hemos señalado anteriormente: "¿Por qué el ser, y no la nada?". La pregunta, formulada así por Heidegger, tiene una vigencia plena, porque es legítimo pensar que en lugar de las cosas y en lugar de la vida, podría existir la nada, o sea, la ausencia total de los entes, del espacio y del tiempo.

El ser humano es el único ente que se pregunta por el ser. Y esta pregunta lo precipita en la angustia, porque sabe que a lo largo de su vida se producen transformaciones de su cuerpo y de su espíritu que culminarán con la muerte. El hombre sabe de su temporalidad, sabe que es efímero y que sus avatares convergen y se disuelven en la muerte, o sea en la nada. Éste es un pensamiento tremendamente angustiante y debe ser expulsado fuera de la mente, porque si todo es efímero, pasajero, y culmina disolviéndose en la nada, la vida no tiene sentido. Sobrevienen la desolación, la inacción y la actitud supina. Entonces, el hombre se evade de ese convencimiento desolador de su finitud entregándose a distracciones

por lo general banales, renunciando a su autenticidad: el hombre se convierte en un títere que se mueve a instancia de las seducciones que lo impulsan a incorporar una falsa alegría, y que se instrumentan por medio de la publicidad, la moda, la exaltación del ego, el arte, el culto a la belleza, etcétera. Y cae en la necesidad de incorporar todo aquello que, según cree, lo protege: el amor, la amistad, la ciudadanía, la religión, la prédica del bien, el poder del dinero, etc. El hombre se aturde con las emociones, voliciones y deseos y con sus falsas alegrías, cuya frustración lo lleva al dolor, a la desesperación y al sufrimiento.

El hombre se transforma, así, sometiendo su vida, sus pensamientos, sus sentimientos, sus emociones, sus deseos, a la exigencia de olvidarse del ser y anular su autenticidad; a la exigencia de distraerse con las cosas, los bienes, y tentarse con la publicidad que confiere, al mundo de las cosas, un valor fundamental y las convierte en presas del deseo. El "Dasein" está deformado: procura poseer las cosas, los bienes, para constituirlos en el cetro de su poder. El ser se "cosifica": los bienes se constituyen en su fin supremo, y se dedica afanosamente a conquistarlos, con los recursos del capital y la tecnología.

Para Heidegger el ser humano está deformado: se ha convertido en un ser banal que busca desesperadamente la posesión de los bienes materiales. Los toma como valores de poder y como escudos que lo protegen de la inseguridad y peligrosidad que se le ciernen desde el mundo externo.

La emancipación y redención del Dasein

Esta visión que presenta Heidegger es desoladora. El hombre está condenado a su pequeñez y a la trampa del sometimiento.

¿Se puede vislumbrar alguna esperanza, alguna alternativa que haga del ser humano algo más valioso, que lo rescate de chapotear en el barro de la banalidad y del fracaso al que lo somete su medio? Sí, para Heidegger la hay. Ella consiste en restaurar en el hombre los grandes valores: la pureza, la dignidad, la comunidad, la hermandad con sus connacionales, el suelo sagrado que es la cuna en que nació; en resumen, la patria. Para alcanzar este nivel de valores supremos y auténticos que le permite rescatarse, el hombre debe reconocer, en su entorno, a sus semejantes, porque pertenecen a la misma nación y comparten su suerte y su destino; y debe identificarse y purificarse con ellos en el bálsamo de las ideas nobles y superiores. ¿Y cuál es el ámbito de la pureza? Pues es el de la raza, que es la comunidad de ideales primitivos de amor a la tierra, a la hermandad racial, al esfuerzo común, al ansia de gloria. Y para lograrlo se requiere unión férrea y espíritu de sacrificio.

Este enfoque está impregnado del pensamiento de Friedrich Nieztsche (1844-1900), filósofo que instauró la doctrina del nihilismo. Nietzsche fue un crítico de la condición humana. Descreyó de todo: para él la civilización occidental está en decadencia, y los valores humanos son un vacío carente de significación. No existe la bondad, ni la honradez, la solidaridad, ni la moral; tampoco existe la verdad. Para Nietzsche creer en Dios es una falacia, y proclamó

que "Dios ha muerto". Según Nietzsche, la civilización debe emprender su redención, y para ello debe decretar la nulidad de las costumbres y comportamientos deletéreos. La posibilidad de redención está en el espíritu del *volk*, del pueblo sano y liberado de impurezas y banalidades; está en la comunión con la naturaleza, en la elevación a la cumbre de los ideales supremos, en la disposición y voluntad de realizar y concretar las grandes visiones. Cada hombre debe alcanzar la dimensión de los héroes germanos ejerciendo su voluntad de poder, tan bien descriptos en las obras de Wagner. Esta visión coincide con la que Adolf Hitler propugnó que Alemania se liberara del yugo que, tras su derrota en la Gran Guerra de 1914-1918, le impuso el Tratado de Versailles, y que conquistó el mundo.

La cuestión del nazismo

Heidegger adhirió al nacionalsocialismo, es decir, al nazismo. El tema del nazismo se hace siempre presente en el juicio que la humanidad se ha forjado sobre Heidegger. Cuando en 1933 asumió como rector de la prestigiosa Universidad de Friburgo, Heidegger pronunció, vestido con el uniforme de rigor y provisto de la cruz esvástica, un discurso de encendida alabanza al régimen impuesto por Adolf Hitler. Heidegger fue simpatizante de las S.A., fuerza militarizada del nazismo conducida por Ernst Rhöm. Ese movimiento, el de las "camisas pardas", puso el acento de su nacionalsocialismo en la igualdad del ingreso que propugna el socialismo. La otra fuerza que sostuvo a Hitler fueron las

S.S., la de las "camisas negras", que antepuso el concepto de nacionalismo y relegó, supeditándolas, las aspiraciones igualitarias del socialismo. Con la finalidad de afianzar la adhesión de los capitales que lo apoyaron para sostenerlo como hombre enfrentado con el comunismo, Hitler liquidó las fuerzas de las S.A., comenzando por la matanza de sus líderes en un episodio horrendo, que es referido por la Historia como la Noche de los Cuchillos Largos. Es de suponer que Heidegger, enrolado en el nacionalsocialismo de Röhm, decidió desvincularse de la situación política y por esta razón renunció al rectorado de la Universidad de Friburgo al año de su asunción. De todos modos, terminada la guerra y vencido el nazismo, Heidegger se abstuvo de pronunciarse sobre su adhesión al régimen, razón por la que fue y sigue siendo criticado severamente.

Heidegger fue muy cuestionado también porque se desentendió de la eliminación del pensamiento de Edmund Husserl en la actividad docente universitaria, abolición que fue decidida por el régimen nacionalsocialista en 1933 en razón de que Husserl era judío. Husserl había sido maestro y preceptor de Heidegger, y había auspiciado su carrera. Asimismo Heidegger admitió calladamente que fuera eliminada por sus editores la dedicatoria a Husserl con la que había presidido la primera edición de *Ser y tiempo* antes de que Hitler hubiera alcanzado el poder absoluto, en las ediciones posteriores de esta obra.

Cabe aquí la siguiente observación. Para Heidegger la sociedad "atrapa" al ser humano al someterlo a ideas, modas, comportamientos y deseos prefijados, anulando su voluntad; y en este sometimiento tiene acción fundamental

el espíritu mercantil impuesto a la sociedad, que inunda e inmoviliza la mente del hombre por medio de la publicidad, convirtiéndolo en un títere. Pero esta crítica a la acción propagandística, al cercenamiento con que ella atrapa la voluntad libre del hombre, cabe al movimiento nacionalsocialista como anillo al dedo. El adoctrinamiento cerrado y férreo del nazismo, la propaganda apabullante, su régimen hermético que privó a las mentes ciudadanas de la más mínima posibilidad de discrepancia, las convirtió en multitudes vociferantes agrupadas como paquetes compactos para idolatrar a Hitler en el seno de escenarios espectaculares. Y todo esto constituye el ejemplo más claro del concepto del Dasein.

Las obras más importantes de Heidegger fueron *Ser y tiempo, Qué es la metafísica, Introducción a la metafísica, Nietzsche, Carta sobre el humanismo, El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento,* y *Heráclito*.

Filosofía, ciencias físicas y realidad

Hemos visto cómo el pensamiento filosófico se ha ido transformando constantemente a través de doctrinas diversas que comportaron afirmaciones, negaciones, actualizaciones y correcciones sucesivas. A través del tiempo, esas transformaciones se han ido sucediendo en forma dialéctica. Si bien la intervención de Kant pareció introducir orden y claridad en la indagación metafísica, su doctrina no quedó consagrada como definitiva y terminante, ni las de los filósofos que lo antecedieron y siguieron.

No debemos extrañarnos de esto. La filosofía, como las demás ciencias y las artes, y también la política, son dinámicas y nunca se detienen; nunca van a converger en una verdad universal y permanente. Esta circunstancia deriva de una ley fundamental de la naturaleza, tal vez la única ley suprema y universal: nos está vedado conocer la verdad absoluta, el secreto último y esencial de la vida y de la muerte, el arcano de la naturaleza y de la existencia de Dios. Nos será imposible develar el Absoluto, el ma-

ravilloso misterio que flota en los espacios del universo. Develar el Misterio –escrito así, con mayúscula– significaría haber alcanzado el desiderátum último, la gran verdad final. Pero lo último y lo final tienen la implicancia del fin de los tiempos. No podemos imaginar el fin de los tiempos; no podemos tampoco imaginar el conocimiento total y absoluto. Nunca develaremos el gran secreto de la naturaleza; nunca sabremos cuál es el significado y el misterio de existir y el de no existir, del ser y del no ser. Jamás lograremos resolver las antinomias con que son concebidos el espacio, el tiempo y la materia. Nunca sabremos en forma terminante y absoluta qué es la continuidad, ni qué es el infinito. Cuanto más avancemos, más amplio y abigarrado se nos presentará el maravilloso escenario de los misterios por develar.

El universo es gentil y amigable, porque nos permite que intentemos penetrar en él. Pero siempre fuga, siempre se retira y se resguarda de ser alcanzado por nuestros intentos de asirlo y penetrarlo. Lo sabemos, y a pesar de esta convicción, seguimos escudriñando los espacios de la inmensidad, persistimos en pensar y generar conocimientos nuevos; y jamás dejaremos de bucear el universo en pos de la escurridiza verdad absoluta... aunque se nos escape como agua entre los dedos.

Hace unos años, el ensayista Francis Fukuyama proclamó que la civilización occidental había llegado al equilibrio de la democracia globalizada y que, visto que la Unión Soviética se desmantelaba tras la caída del Muro de Berlín, se había alcanzado la armonía, el orden supremo y la estabilidad definitiva. En consecuencia, según él, el devenir dialéc-

tico había llegado a su fin, y entonces se había producido el fin de la Historia. Pero al poner el punto final a su teoría, la estabilidad seguía sufriendo los embates y cimbronazos de nuevos conflictos. Al poco de emitirlos, Fukuyama vio que sus pensamientos y pronósticos habían sido erróneos. La Historia no había llegado a su fin, sino que proseguía su marcha imperturbable.

No se llegará nunca a la estabilidad total, ni al conocimiento total. Está en la esencia de la propia naturaleza el variar constantemente y ser indescifrable e inalcanzable. Ya lo intuyó Heráclito de Éfeso, cuando en el siglo V a.C. enunció lo que sigue: "La Naturaleza ama ocultarse".

En el entorno científico de Einstein se pensaba que lo más incomprensible que tiene la naturaleza es que sea aprehensible y comprensible. Nos atrevemos a manifestar modestamente que parece más cierto lo contrario: lo más comprensible que tiene la naturaleza es que sea inasible e incomprensible.

La realidad, la física y la matemática modernas

El espacio y el tiempo de la teoría de la relatividad de Einstein, al contrario del espacio y el tiempo visualizados por Newton, no coinciden con la intuición humana. Para nuestra intuición, el espacio y el tiempo constituyen valores absolutos invariables, tal como los concebía Newton. Según nuestra manera consuetudinaria de captar la realidad, los atributos del tiempo y del espacio son la uniformidad y la continuidad. Pero

esta forma de interpretar el tiempo y el espacio no se corresponde con la concepción del espacio y el tiempo de Einstein. El tiempo y el espacio de Einstein son relativos, porque están sujetos a lecturas diferentes que dependen de las velocidades relativas de los sistemas en que están ubicados los observadores. Para la física de Einstein ocurre lo siguiente. Supongamos un sistema de coordenadas A, en el que está ubicada una regla, y un sistema de coordenadas B en el que está ubicado un observador. Si el sistema A comienza a moverse y adquiere cierta velocidad, el observador ubicado en B verá que la regla situada en A se acorta. Asimismo, el observador ubicado en B verá que el tiempo transcurre más lentamente en A (vería que los relojes en A atrasan con respecto a los relojes en B, y que un observador ubicado en A envejece más lentamente que el ubicado en B). A nuestra intuición le cuesta un gran esfuerzo admitir la realidad concebida por la física de la relatividad de Einstein. La física de Newton es intuitiva; la de Einstein no lo es. La geometría que capta nuestra psiquis es euclidiana, la que concibió Euclides; la de la relatividad, en cambio, se ajusta a geometrías no euclideanas, como la de Riemann y la de Lobachevsky, cuyas representaciones no nos resultan identificables con la experiencia cotidiana. A nuestra constitución mental no le es intuitivo percibir que el tiempo y las medidas espaciales no son constantes, y que tienen valores diferentes para dos observadores ubicados en sistemas de coordenadas que se mueven a valores distintos de sus velocidades.[1] Tampoco puede intuir la curvatura del espacio ocasionada por la

1. Nos referimos a dos sistemas que han tenido aceleraciones diferentes.

presencia de las masas. En esto reside la dificultad de difundir la teoría de la relatividad fuera del ámbito académico.

Pero pongamos atención a lo expuesto. Podríamos pensar que tal vez la física relativista de Einstein sólo es verdadera para nuestra psiquis humana. Vale decir, no podemos asegurar que la teoría de la relatividad, en el supuesto de que subsista sin contradicción dialéctica indefinidamente en el tiempo, constituye una teoría válida sólo para nuestra especie humana. De ser así, otros seres pensantes extraterrestres, dotados de una constitución psíquica diferente, podrían refutar que el espacio es curvo por efecto de la fuerza de gravedad y que la luz se desplaza a una velocidad absoluta cuyo valor no puede ser superado (para nosotros, de casi 300.000 kilómetros por segundo en el vacío), y discreparían de nuestras teorías relativistas.

La física clásica partía de una base al parecer incuestionable: que sus conclusiones conservan su validez en todas las localizaciones del universo y que el observador, en contacto con la parte de la realidad enfocada por él, no interfiere en los fenómenos que estudia, o sea, no interfiere con la realidad que observa: esa realidad subsiste tal cual es cuando el observador deja de mirarla. Pero a poco de comenzar el siglo XX, la física experimentó una revelación demoledora, introducida por la mecánica cuántica, cuyos propulsores fueron Niels Bohr, Max Planck, Edwin Schrödinger, Max Born, Werner Heisenberg, Paul Dirac, Louis de Broglie y otros científicos contemporáneos y posteriores a ellos. La mecánica cuántica ha demostrado que las leyes de la física de Newton –la física clásica– son válidas para el universo considerado en sus dimensiones

"grandes", como son las dimensiones en que nos movemos los humanos y las dimensiones de los cuerpos del universo cosmológico; pero que para el mundo de lo muy pequeño, para el mundo subatómico, esas leyes dejan de ser válidas y las fuerzas predominantes en uno y otro mundo son totalmente diferentes en su magnitud y relevancia. Son otras las leyes y los principios que gobiernan el ámbito de los átomos. Además, para este universo infinitamente pequeño rige un principio fundamental: la presencia del investigador, del observador, *altera* fundamentalmente el campo que investiga, interfiriéndolo del todo. La sola presencia del observador modifica los fenómenos investigados. La física cuántica ha demostrado su absoluta e incuestionable validez, y las mediciones que ha efectuado denotan una enorme exactitud; asimismo, ha concretado sus certezas en productos tecnológicos que hoy, a comienzos del siglo XXI, están vigentes por doquier, como, entre otros, el transistor, el rayo láser, la resonancia magnética, la computación cuántica –ésta, en incipiente desarrollo– y otros productos de la tecnología. La teoría de la relatividad y la mecánica cuántica mostraron dramáticamente su vigencia en 1945, cuando estrenó el arma atómica que, a partir de la horrorosa explosión nuclear que redujo a polvo las ciudades de Hiroshima y Nagasaki y a casi la totalidad de sus habitantes, proclamó en forma dramática la incuestionable realidad de sus principios.

A poco de iniciado el siglo XX, la mecánica cuántica estableció que el espacio subatómico en que están ubicadas las órbitas de los electrones que giran en torno a sus núcleos no es continuo, porque los electrones saltan cuánticamente

(o sea, instantánea y discontinuamente) de una a otra órbita, sin pasar por los espacios intermedios. Es como si los espacios interorbitales del átomo no existieran. Tampoco existen valores intermedios en la medición de la energía, lo que significa que su campo de variación no es continuo: la energía adquiere valores discontinuos, o sea que se "salta" de un valor al que le sigue o le precede en variaciones fijas ("paquetes") de energía. Se demostró también que la información puede ser transmitida instantáneamente, o sea a velocidad infinita; y que dos partículas subatómicas pueden "entrelazarse", de manera que una acción ejercida sobre una de ellas que modifique su estado modifica instantáneamente (y no en el tiempo requerido por la velocidad de la luz) el estado de la partícula entrelazada, por amplia que sea la distancia que las separa. Además, contrariamente a lo que observamos en nuestro mundo cotidiano, las fuerzas predominantes en el mundo subatómico son la fuerza electromagnética y la que liga a los protones, y la menos relevante es la fuerza de la gravedad.

Volvamos al tema de la contemplación de la realidad. La mecánica cuántica sostuvo incuestionablemente que las señales que emite un observador del microcosmos se conjugan con las provenientes del mundo observado, y modifican sustancialmente la percepción de ese mundo comprometiendo las posibilidades de medición (éste es el punto de partida del Principio de Indeterminación de Heisenberg). En muchos casos no es posible determinar la posición de un elemento, sino que sólo se puede definir la probabilidad de que esté en un determinado entorno (llamado *función de onda*). El principio de indeterminación no implica la imposibilidad de definir una

medida en forma exacta por causa de una imprecisión, sino por causa de la propia Naturaleza, que se opone a ello en forma expresa; por ejemplo, a que la medición de la ubicación de un punto en la escala subatómica se obtenga al mismo tiempo que la medición de su velocidad. Y algo difícil de digerir: la mecánica cuántica demostró que el hombre no sólo es parte en la formación del conocimiento de la realidad fenoménica, sino que su presencia modifica o –con más rigor– configura los estímulos externos que habilitan la percepción de esa realidad; o sea, que su sola presencia determina lo que denominamos realidad en el lenguaje cotidiano. Esta nueva luz ha alterado la convicción filosófica tradicional basada en el principio de la dualidad de los dos factores independientes que intervienen en el conocimiento: el estímulo exterior, fuente de los fenómenos por un lado, y el ser humano que los percibe y elabora sin alterarlos en absoluto, por el otro.

Y llegamos a lo más extraño (lo fue también para Einstein): la mecánica cuántica estableció que hay estados indeterminados, en los cuales no puede conocerse cuál es su configuración porque se produce una superposición o simultaneidad de situaciones: las configuraciones son indistintamente posibles, o sea, pueden coexistir con igual posibilidad en forma simultánea. No sólo pueden, sino de hecho coexisten. Asimismo, un mismo fenómeno tiene dos percepciones distintas: por ejemplo la luz se comporta para el observador como una onda, o bien como una partícula. A partir de la física cuántica, los hechos y las medidas de las variables no se consideraron como ciertos, sino como probables.

Lo expuesto hasta aquí en este capítulo no nos autoriza a manifestar que las leyes que rigen el mundo físico son univer-

salmente válidas para otras formas de sensibilidad y de entendimiento lógico diferentes a las de los seres humanos. Pero tampoco nos autoriza a sostener que no existe una base de la realidad fenoménica que sea universalmente fija, inmutable e independiente de las formas de percibir de las especies que la contemplan, diferentes a la especie humana. Efectivamente, cuesta creer que puedan existir percepciones distintas a las de los seres humanos que comprobaran que, roto un cristal, se puede recomponer en su forma original espontáneamente; o que las hojas numeradas de un texto, sometidas a una corriente de aire que las desordenan, se pudieran recomponer espontáneamente recuperando su orden original por la acción de la corriente de aire. Si esto fuera posible, se estaría violando el principio entrópico, un principio extremal (fundamental y supremo) de la física. En efecto, no podemos concebir seres humanos que percibieran un mundo en el que la entropía no aumenta ineluctablemente en sus sistemas cerrados. Asimismo, hemos visto que las leyes de la lógica son independientes de la configuración de la psiquis de los seres humanos, y cuesta creer que podría no ser así para seres inteligentes distintos.

Existe un principio universal concerniente a la evolución de los entes del universo, que indica que los sistemas van incrementando su complejidad al tiempo que se diferencian, en forma progresiva. Este comportamiento es universal, y empezó a regir desde el instante cero del *big bang*. No parece posible que otros seres inteligentes no humanos pudieran constatar un comportamiento distinto al que estipula este principio.

Tampoco parece posible concebir que sensibilidades distintas a las humanas midieran temperaturas negativas infe-

riores a la de un límite infranqueable (de -273,15 grados centígrados para nosotros), o que midieran velocidades de la luz que no tuvieran un límite superior infranqueable, o que no vieran en sus mundos subatómicos un comportamiento distinto al que, entre nosotros, estipula la física cuántica; o que no comprobaran que el espacio se deforma por la presencia de las masas, o que con el transcurso del tiempo se va produciendo diferenciación de los sistemas y el incremento de su complejidad. Si existen principios universales (vigentes para todas las especies inteligentes), esos "anclajes" del mundo físico (el comportamiento entrópico, el límite infranqueable de las temperaturas bajas y el límite infranqueable máximo de la velocidad de la luz, la naturaleza curvada del espacio, los saltos cuánticos de los electrones cuando pasan de una órbita a otra cediendo o absorbiendo energía, la realidad cambiante a los ojos de un observador por causa de su presencia, los principios de la lógica, la simultaneidad y coexistencia de situaciones diferentes, el aumento de la complejidad, etcétera), la realidad tendría una base común para todos los seres inteligentes, inclusive los de una especie distinta a la nuestra.

Y hay más. Como para rematar el ataque a nuestra confianza en el entendimiento, apareció el lógico matemático Kurt Gödel para hacer que tambaleara nuestra convicción en algunos principios aparentemente inamovibles de la lógica y de las matemáticas, cuando anunció en 1931 el *Principio de la incompletitud*. Demostró, por medio de un desarrollo lógico incontrovertible, que en todo sistema axiomático consistente (es decir, que no incurre en contradicciones) y lo suficientemente expresivo (complejo) para ser expresado matemática-

mente, siempre es posible emitir enunciados verdaderos que no son deducibles dentro del sistema axiomático. En suma: existen verdades que no pueden ser demostradas. Es como si en una partida de ajedrez pudieran disponerse las piezas sobre el tablero en una configuración que cumpliera las reglas del juego, pero que no fuera posible encontrar el desarrollo de un juego que alcanzara esa configuración.[2]

Demos otro ejemplo. El matemático francés Pierre de Fermat, a mediados del siglo XVII, enunció su famoso teorema: en la expresión $a^n + b^n = c^n$ sólo es posible obtener valores enteros para *a*, *b* y *c* si el exponente *n* es igual a 2 (por ejemplo, en el caso $3^2 + 4^2 = 5^2$).[3] Durante más de 300 años la comunidad matemática intentó elaborar una demostración de la exactitud del teorema, infructuosamente. Se llegó a pensar que el teorema de Fermat era un caso de incompletitud de Gödel: es decir, se trataba de un caso de una verdad matemática indemostrable. Pero el matemático inglés Andrew Willis logró dar, en 1995, después de muchos tropiezos y por medio de un desarrollo complejísimo y muy extenso, una demostración incuestionable del teorema de Fermat.

Gödel demostró que en los desarrollos de la lógica se forman autorreferencias que constituyen algo así como círcu-

2. Lo expuesto es útil como ejemplo aclaratorio, pero en el juego de ajedrez no se da este caso: no hay configuración "legítima" que no pueda ser alcanzada por algún desarrollo de todos los que se pueden dar en el juego del ajedrez. Las reglas del juego de ajedrez no constituyen un sistema incompleto.

3.Para n=1, también se cumple.

los (o bucles) de los que no se puede salir; por ejemplo, la interpretación del enunciado siguiente: "Yo soy un griego y sostengo que todos los griegos son unos mentirosos", lleva a conclusiones alternativas opuestas: los griegos no son mentirosos, y luego, en forma circular, que sí lo son; y de este círculo vicioso no se puede salir. La razón es por sí misma autorreferente: intentamos abordar el conocimiento profundo de los contenidos de la razón empleando para ello esa misma razón, que es tan irrealizable como intentar abrazarse uno mismo y hacer fuerza para levantarse del piso. Es inconcebible que pudiera haber especies no humanas dotadas de razón para las cuales no fuera cierta la teoría gödeliana.

Los principios de la teoría relativista de Einstein (que admite la posibilidad de que existan tiempos y medidas diferentes para dos personas que se mueven en sistemas dotados de velocidades distintas), el de incertidumbre de Heisenberg (que demostró la imposibilidad de conocer simultáneamente la posición y la velocidad de un ente subatómico), el de la indeterminación de los estados (que reveló que en el mundo subatómico algo sucede y no sucede al mismo tiempo) y el de incompletitud de Gödel (que pone en duda la perfección y los alcances del razonamiento) han tenido una gran repercusión en la filosofía, en particular en lo que se refiere a la capacidad de la mente y a la naturaleza de la conciencia, y abrieron nuevos enfoques que influyen en los filósofos contemporáneos.

La filosofía que indaga en la mente y en el alma humanas, y en su interacción con la realidad externa, estuvo atenta a los gigantescos avances de la ciencia. La inteligencia artificial, producto de la modernidad informática, tiene grandes

implicancias filosóficas porque toca el tema de la capacidad de las computadoras de pensar, de razonar, de actuar por su cuenta y tomar decisiones propias, al punto de tocar el tema si se puede construir un sistema informático –un robot, por ejemplo– que simule estar dotado de conciencia.

Finalmente, vale la pena mencionar lo que sigue, como ejemplode la repercusión que tiene la física moderna sobre la filosofía.

Recordemos a Gödel: anunció y demostró que es posible emitir enunciados verdaderos que no son deducibles dentro delsistema axiomático que los cubre. Este enunciado se extendió al campo de la teología, porque el principio de incompletitud da lugar al sostenimiento de la existencia de Dios, habida cuenta de que Dios constituiría una verdad no deducible -o no demostrable-.

Otro ejemplo: la teoría de las cuerdas, que surgió como consecuencia del desarrollo de la física cuántica, tiene cierta similitud con la teoría de las mónadas de Leibniz. Ambas teorías son reduccionistas puesto que remiten el todo de la realidad a partes constitutivas básicas, elementales e irreductibles. Cada una de las mónadas de Leibniz determina una particular y elemental esencia; por su parte, cada una de las cuerdas vibra de un modo que determina una particular y elemental componente de lo que se nos presenta como materia. Tanto las mónadas como las cuerdas son irreductibles y por lo tanto constituyen las bases elementales del todo. Las leyes imperantes en la teoría de las cuerdas, es decir, el "espíritu" que las engloba, vendrían a ser, en Leibniz, la armonía preestablecida.

Apéndice

La realidad trascendental kantiana, ejemplificada por medio de una analogía electrónica

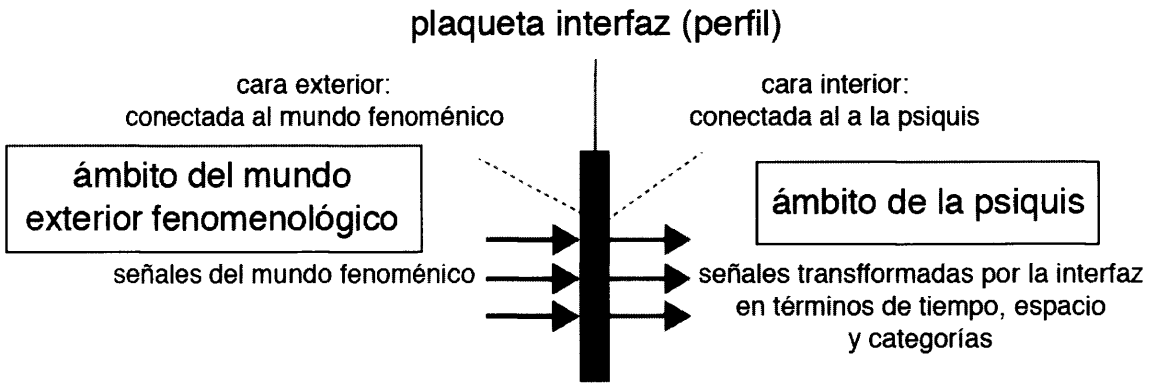
Vamos a exponer el concepto de la realidad trascendental de Kant recurriendo a una analogía en el campo de la electrónica informática. Diremos que la psiquis interpone entre sí misma y la realidad fenoménica una *interfaz*. Lo que pasamos a desarrollar será más entendible si se mira la representación esquemática adjunta.

La interfaz es un elemento de la electrónica que se inserta en forma de plaqueta en muchos artefactos, como por ejemplo en una computadora. En esa plaqueta se distinguen dos caras. A una cara de la interfaz (la cara exterior) concurren las señales "exteriores", o sea las señales del ámbito exterior (en el caso de una computadora, serían, por ejemplo, las instrucciones del programa expresadas en el código digital). La interfaz, en sí misma, representa la unidad de entrada a la psiquis; sus circuitos internos vienen a representar el sistema sensorial y la forma de entendimiento del sujeto receptor, en el sentido de-

finido por Kant. En efecto, la circuitería propia de la interfaz recibe en su cara exterior las señales externas, las transforma (o adecua) al lenguaje interno imperante en el sistema conectado a su cara interior, y las transmite al sistema interior (la interioridad del artefacto, en el ejemplo, la computadora). El ámbito ubicado en correspondencia con la cara interior de la interfaz representa el interior de la psiquis, que tiene un lenguaje propio y único (su sensibilidad y entendimiento) para interpretar la realidad externa, o sea, para interpretar las señales del mundo exterior concurrentes a la interfaz. Sin la interfaz, el mundo interior (la psiquis) recibiría señales externas que le serían caóticas e imposibles de interpretar. El espacio interior (la psiquis) "ve" el ámbito exterior con la configuración interna que adoptan las señales transformadas por la interfaz. El mundo externo ubicado en el espacio de la cara externa de la interfaz es, para el sistema interno, su *realidad trascendental*.

Digámoslo así: la interfaz recibe las señales del exterior y las transforma con el fin de compatibilizarlas a manera de que, una vez transformadas, esas señales estén expresadas en el propio lenguaje del sistema interno (la computadora), que es el único lenguaje en el que puede interpretarlas, es decir, en el único lenguaje en el que le son inteligibles.

La figura esquematiza esta analogía. Observemos que, al estar expresadas las señales exteriores en el lenguaje interno de la psiquis por intermediación de la interfaz, la psiquis "ve" las señales externas con la misma configuración que tienen las señales transformadas. O sea que reproyecta su imagen interna al exterior, y ésa es la imagen que atribuye a la realidad externa. Lo que percibe el espacio detrás de la interfaz (en la analogía, la psiquis) es una realidad trascendental.



La interfaz transforma las señales del mundo fenoménico en señales internas (situadas en la psiquis) compatibles con el lenguaje de la psiquis (o sea, expresadas en términos de espacio, tiempo y categorías)

Vocabulario

Absoluto: Un ente es absoluto si no depende de otro ente, ni de condición alguna que limite o supedite su existencia. Aquello que es absoluto es independiente de otras existencias o presencias condicionantes. Un ente que existe "por sí" y "en sí", es absoluto.

Hegel dio al término Absoluto un significado más abarcador: incluyó en este concepto el universo como conjunto de los entes y las infinitas relaciones que los vinculan.

Apercepción: Es la toma de conciencia, por parte del sujeto, de que tiene percepciones. Es la percepción de la percepción.

Apodíctico: Un juicio apodíctico es aquel que anuncia una verdad irrefutable, claramente cierta y rotundamente evidente, de tal manera que no admite duda alguna.

***A priori* o apriorístico**: Un juicio es apriorístico (o *a priori*) cuando es emitido con prescindencia de la observación del mundo exterior (sin recurrir a la experiencia).

Atributo: Modo o cualidad del ser. El atributo es aquello que constituye la naturaleza del ente, lo permanente e invariable de él. Un atributo de un ente configura la *esencia* del ente.

Axioma: Juicio que es tan claro y evidente que se admite sin necesidad de demostración; por ejemplo, el juicio siguiente: "Un axioma de la justicia democrática es que la ley ha de aplicarse estrictamente por igual a todos los ciudadanos". Por otra parte, los axiomas son los enunciados fundamentales y básicos de las construcciones de la geometría, las matemáticas y la lógica, a partir de los cuales se construye todo el cuerpo de conocimientos de esas disciplinas.

Cartesiano: Relativo a Descartes.

Concepto: Conjunto de atributos, cualidades, modalidades, relaciones y comportamientos que adjudicamos a una cosa o a un evento, y que define su esencia. Tener el concepto de una cosa o de un evento significa haber identificado, aprehendido y clasificado la cosa o el evento, y conocido su comportamiento. El concepto incluye la determinación de los atributos del objeto que son comunes a otros objetos. Tener concepto de una cosa –o de un evento– comporta idealizar la cosa, o sea abstraerla y esquematizarla, y la posibilidad de representarla por medio de un símbolo. El objetivo de interpretar la realidad mediante su conceptualización permite simplificarla para su mejor aprehensión.

Consciencia: Ámbito de nuestra psiquis en el que se despliegan nuestras percepciones y vivencias. La palabra *conciencia* (en la que no figura la letra *s*) es empleada cuando se refiere a cuestiones morales. (Por ejemplo, en la expresión "Mi conciencia no me permite robar").

Conocimiento: Conjunto de pensamientos que constituye un acervo cultural, o sea el conjunto de los conceptos acerca de las cosas, los eventos, las relaciones y leyes que los vinculan. Su forma más encumbrada (porque sistematiza los

conocimientos e incluye implicancias y derivaciones éticas y estéticas) es la sabiduría.

Conocimiento innato: Conocimiento preexistente que anida en la psiquis en forma primigenia o instintiva, y que se posee desde siempre. Es un conocimiento ínsito en la psiquis, y no adquirido.

Conocimiento *a priori* (o apriorístico): Conocimiento que se adquiere sin necesidad de recurrir a la experiencia brindada por el mundo exterior a la psiquis.

Contingente: Que es de una manera pero no necesariamente, toda vez que podría ser de otra.

Cosa en sí: La cosa en sí, cuya manifestación da origen al fenómeno, es la cosa exterior a la psiquis; a esa cosa se le atribuye una existencia real, independiente de cualquier circunstancia (por ejemplo, que sea o no sea percibida por la psiquis). A la cosa en sí, Kant le dio el nombre de *nóumeno*, y la consideró como indefinible e inasible.

Deducción: Metodología para acceder al conocimiento, consistente en establecer, a partir de hechos, situaciones o enunciados ya consagrados como ciertos, otro hecho, situación o enunciado que es consecuencia incontrovertible y necesaria de los precedentes.

Empírico: Que proviene de la observación del mundo exterior, o sea, de la experiencia.

Ente: Todo aquello que existe, o que suponemos que existe o puede existir. Hemos equiparado *ente* a *cosa* y *objeto*. Un ente puede estar dotado de vida (los entes vivientes) o no (los entes inertes, como las cosas y objetos). Cuando mencionamos un ente dotado de vida (viviente) y que está dotado de la capacidad

de razonar y tener conciencia, nos referimos a un ser humano.

Entelequia: Aquello que se basta a sí mismo, que tiene incorporada su finalidad, y que existe para alcanzarla. Se lo emplea también para referirse a una situación, sistema o entidad perfectas sólo imaginables (virtuales) pero sin posibilidad de existencia real.

Entendimiento: Según Kant, es la modalidad o facultad de la psiquis de encuadrar las percepciones en términos de *categorías*. Además del ordenamiento espacial y temporal con que la psiquis encuadra las percepciones en términos de espacio y tiempo, el entendimiento encuadra las percepciones moldeándolas en configuraciones que responden a una lógica. Por ejemplo, el principio de identidad (si A=B forzosamente B=A) es ínsito a la psiquis, que forja esta identidad a las percepciones; las filtra, las moldea, para que se ajusten a ese principio.

Entropía (ver principio entrópico): Se entiende por entropía la medida del desorden de un sistema. Se dice de un sistema que está "desordenado" cuando pierde la posibilidad de intercambiar energía con otros sistemas.

Epistemología: Teoría de la posibilidad, estructura, validez y límites del conocimiento científico (el conocimiento de las ciencias positivas como la física, la cosmología, la biología, etcétera).

Esencia: Aquello por lo que un ente es lo que es; lo permanente e invariable de un ente. La esencia se refiere a la forma en que el ente existe y los atributos que la definen. La esencia es lo que constituye la naturaleza del ente, lo permanente e invariable de él, que lo individualiza, lo define y lo distingue de los otros entes.

Estadio: Momento, período, fase o estado que forma parte de una serie o de un proceso.

Existir y ser (existencia y esencia): El concepto de existir se aclara contraponiéndose el opuesto: no existir. No existir significa la nada; sería el vacío y el silencio absolutos. El lenguaje y el pensamiento no nos permiten expresar adecuadamente el concepto de *existir.* En efecto, suponer que el universo podría contener la nada en toda su dimensión y extensión, o sea admitir la no existencia, es un pensamiento mal construido: el universo que no contiene la existencia *existe* como un ente vacío de existencia. El término *ser* es más sencillo, porque no hay forma de existencia que no tenga una forma, un atributo, un predicado, que es la manera, la modalidad, la esencia, de existir. En el pensamiento *yo soy un hombre, yo* soy el sujeto del ser (soy el existente), y *hombre* es el predicado, es la manera o modalidad del mi existencia; indica el qué y cómo soy. O sea, *ser* expresa la esencia del que existe. Existir se complementa, se perfecciona y se hace posible a través del ser, o sea a través de los atributos del existir.

Experiencia: Resultado de la observación del mundo exterior elaborado por la psiquis, y de la cual surge un cuerpo de conocimientos.

Fenómeno, universo (o mundo) fenoménico: Fenómeno es todo aquello que es susceptible de ser observado (como ser los objetos, los eventos o los procesos identificables, sean de naturaleza concreta o abstracta), y que deja su impronta en la psiquis. El fenómeno de una cosa es su apariencia; fenómeno es la manifestación en la psiquis de la cosa o el evento (exteriores a la psiquis), que configura su apariencia. Universo fenoménico (o mundo fenoménico) es el ámbito, exterior a

nosotros, de cuyos contenidos emanan señales que producen percepciones (que no son otra cosa que *modificaciones* o *alteraciones* en nuestra psiquis producidas por esas señales); esas señales configuran la apariencia del ente del que emanan.

Fenomenología trascendental: Doctrina filosófica aportada por Edmund Husserl que postula que la única posibilidad de captar y entender el mundo exterior a la conciencia, es la de circunscribirse estrictamente a las manifestaciones fenoménicas de ese universo, es decir, a las señales que el mundo exterior emite y que la conciencia registra, desechando toda manifestación que, más allá de la mera percepción, pueda alterar la comprensión de la pura esencia del mundo exterior. El ser humano aloja en la conciencia vivencias y no meras percepciones; las vivencias están cargadas de factores emocionales que "contaminan" la mera percepción. Toda otra interpretación del universo exterior que no parta de esta base fenomenológica (la de ceñirse estrictamente a lo que se da) está condenada al fracaso. La fenomenología es una disciplina que comporta un método para el abordaje de los temas de la filosofía y de otras disciplinas de la ciencia.

Gnoseología: Teoría general del conocimiento; implica el estudio de la estructura, la posibilidad, los alcances del conocimiento y la forma de encararlo. Cuando el estudio del conocimiento se refiere a las ciencias positivas (como la física, la matemática o la biología), se lo denomina epistemología.

Idea: Una idea es una representación mental que surge a partir del razonamiento o de la imaginación de una persona. Está considerada como el acto más básico del entendimiento, al sobrevenir después de la mera acción de contemplar algo. Es el resultado conceptual al que se llega por medio

del razonamiento. Una idea es el contenido concreto de un pensamiento, y suele concatenarse con otras ideas para formar un juicio que comporta un conocimiento.

Idealismo: Doctrina filosófica que sostiene la preeminencia de la representación interna de un ente, por sobre la existencia real de ese ente. El idealismo, al contrario del realismo, es escéptico en cuanto a aceptar que existe una realidad en sí externa a la psiquis e independiente de ella. Admite como existentes el yo y el pensamiento, y sólo a partir de ahí analiza si todo aquello que es exterior al pensamiento, es decir, si *aquello que es pensado*, tiene o no existencia (total o parcial, absoluta o limitada). En cambio, el realismo consagra al mundo exterior a la psiquis del observador como existente con independencia de éste. El idealismo parte de nuestro pensamiento, que es incuestionablemente real, que existe, y que capta las señales externas emanadas del mundo exterior a él. Al otorgar prioridad al pensamiento respecto al mundo en sí (el mundo de los entes exteriores), el idealismo sostiene como ciertas las representaciones internas del mundo exterior y llega a poner en duda que esas representaciones tengan un correlato en ese mundo exterior. Las ideas son fidedignas, son inmediatas a nuestra interioridad; pero su conjunto constituye una construcción forjada por una "manera preestablecida de la percepción", antes que una representación fiel de una realidad en sí. Con Kant, el idealismo –llamado por él *idealismo trascendental*– afirma que la representación del mundo exterior es función de la naturaleza de la psiquis del observador, y no función de la naturaleza propia del mundo exterior, porque ésta es indiscernible.

Imagen: Representación interna que surge a partir de una excitación de los sentidos; la hemos tomado como equivalente a *percepción*, o *impresión*.

Impresión: Ver *imagen* y *percepción*.

Inducción, deducción: La inducción es una metodología para acceder al conocimiento, consistente en el procedimiento por el cual, a partir del conocimiento de lo particular, de lo individual, se pasa al conocimiento general. Esto quiere decir que si un fenómeno se verifica para una circunstancia, y luego se verifica para otras circunstancias similares, se enuncia *inductivamente* la generalidad o universalidad del fenómeno. Por ejemplo, si someto un cuerpo a la acción del calor y veo que se dilata, y este fenómeno de dilatación se verifica en otros cuerpos sometidos al calor, enuncio la ley siguiente: "El calor dilata los cuerpos". Esta ley ha sido enunciada por inducción. El conocimiento por *deducción* sigue el camino inverso: pasa de lo general a lo particular. Infiere una verdad como consecuencia concatenada, evidente y necesaria de una verdad anterior.

Inferencia: Verdad deducida lógicamente de otra por medio del razonamiento.

Inmanente: Que existe por sí mismo, con independencia de una cosa, de una causa o de una circunstancia exterior.

Inmaterialismo: Doctrina filosófica que niega la existencia de la materia.

Intuición: Acto psíquico por el cual se conoce algo de forma inmediata, directa, global y completa, en un acto único, y no a través de una sucesión de actos (por ejemplo, a través del desarrollo de un razonamiento o de un procedimiento deductivo).

Lógica, lógica interna: La lógica es el conjunto de principios y leyes a los cuales se ajusta el comportamiento de un sistema. Implica la organización, distribución, o estructura de un conjunto de cosas y eventos cuyo comportamiento puede determinarse y preverse, porque responde a un conjunto determinado de leyes. La lógica interna de un sistema es su "orden subyacente", o sea el conjunto de leyes a las que ajusta su comportamiento. Como ciencia, la lógica es la disciplina que estudia los comportamientos obligados de las cosas y los eventos, la concatenación del pensamiento y su marcha progresiva a la verdad por medio de deducciones (inferencias) que se van concatenando como consecuencia necesaria y rigurosamente cierta de las inmediatamente anteriores.

Logicidad: Facultad de contener una lógica interna.

Materialismo: Doctrina que sostiene que lo único que existe es la materia. Se opone, por lo tanto, al *inmaterialismo*, al *espiritualismo* y al *idealismo*. Es similar a *realismo*.

Materialismo histórico: Doctrina de Karl Marx, según la cual el devenir histórico y la dialéctica ínsita en ese devenir debe su dinámica y desarrollo a causas de naturaleza social, política y económica. Para el materialismo histórico, es en función de razones y causas exclusivamente sociales, políticas y económicas que se han sucedido los avances tecnológicos, las ideologías y las convicciones religiosas y políticas, las estratificaciones sociales, las conductas y comportamientos, las luchas, las guerras, los conflictos, etcétera.

Monismo: Doctrina que sostiene que detrás de la aparente y compleja diversidad del mundo, hay una sola y única esencia, que es común denominador existencial de las cosas y eventos del universo.

Mundo real, mundo externo, universo real, realidad: La expresión "mundo real" se refiere al ámbito exterior a nuestra mente y a los contenidos de ese ámbito, al que se le confiere una existencia absoluta, no dependiente de circunstancia alguna. Decir que un ente es real significa que existe en sí mismo y por sí mismo; la existencia del ente es inmanente a él; su existencia no depende de que sea o no pensado por la psiquis. Igualmente, el término *realidad* se refiere al mundo exterior a la psiquis que tiene una existencia absoluta, independiente de otra existencia o de otra circunstancia; es el mundo en sí. Los términos de este título pueden considerarse sinónimos.

Mundo fenoménico, universo fenoménico, realidad fenoménica: Universo fenoménico (o mundo fenoménico, o realidad fenoménica) es el universo aparente, que se manifiesta a través de los estímulos o señales que provienen del ámbito exterior a nosotros y producen percepciones o sensaciones (modificaciones o alteraciones) en nuestra psiquis. Conocemos la realidad fenoménica sólo por los estímulos emanados del mundo exterior a nuestra psiquis, que ésta percibe. Es la realidad no *en sí misma* sino la realidad *en mí*, la *sensación* de realidad que tiene mi psiquis, con prescindencia de que, fuera de ella, esa realidad exista o no con la forma que la percibo. Las palabras de este título pueden considerarse equivalentes.

Necesario: Que no puede dejar de ser. Que es de una manera y no puede ser de otra. Contrario a contingente (ver).

Nihilismo: Doctrina que niega todos los principios, creencias, valores e ideologías, a los que interpreta como falsedades o imposturas, por lo común cargadas de hipocresía.

Nominalismo: Doctrina que sostiene que los conceptos generales no existen, sino que son simplemente nombres vacíos de

contenido y significación. Como antecedente mencionaremos a Antistenes, el filósofo de la escuela cínica que decía: "Veo un caballo, y no veo la caballería", indicando con esto que la caballería es un concepto general al que no le corresponde nada en la realidad. El nominalismo niega los *universales* (ver).

Numen (o nóumeno): Palabra utilizada por Kant para referirse a la "cosa en sí".

Ontología: Estudio y teoría de la existencia en sí misma, con prescindencia de sus manifestaciones circunstanciales. Su temática fundamental está implícita en la formulación de las preguntas siguientes: ¿Qué es la existencia? ¿Qué, y quiénes existen? ¿Cuáles son los modos de existir? Esta última pregunta implica que la ontología abarca también la teoría del *ser*.

Panteísmo: Creencia o concepción del mundo y doctrina filosófica según la cual el universo, la naturaleza y Dios son equivalentes; son, en última instancia, una misma y única cosa.

Pensamiento: En el sentido más amplio del término, es la resultante de toda construcción o elaboración de la psiquis, en que intervienen la imaginación, la inteligencia y el razonamiento. El pensamiento es la resultante de la actividad de razonar, o sea, emana del razonamiento. Es una elaboración que, producida sobre la base de la materia prima de las sensaciones y percepciones, enuncia y define las cosas y eventos, busca relaciones y trata de determinar la existencia de una lógica ínsita, o sea, un orden y organización subyacentes, una distribución o una estructura cuyo comportamiento puede determinarse y preverse porque responde a un conjunto determinado de leyes.

Percepción (ver sensación y percepción): Excitación del sistema sensorial que deja una impronta identificable en la

psiquis. Constituye el registro interno inducido por un fenómeno. Y se constituye en la base de un conocimiento.

Positivismo: Doctrina que sostiene que el conocimiento debe formarse sólo sobre la base de la observación y experimentación concretas de las cosas y eventos que se nos presentan en el universo, excluyendo toda especulación metafísica. No niega ésta, sino que la excluye de la investigación y el conocimiento científico. El positivismo sostiene que el estudio del mundo exterior debe limitarse a las ciencias (la física, la matemática, la biología, la astrofísica, etcétera) y dejar de lado las especulaciones metafísicas.

Predicado: Aquello que se dice del sujeto, y que lo califica. En la frase "María es hermosa", "María" es el sujeto y "hermosa" es el predicado.

Principio entrópico: Es un principio fundamental, que revela el comportamiento universal de los procesos que ocurren en los sistemas cerrados en la naturaleza. En un sistema cerrado (aislado totalmente del exterior), la energía total del sistema se mantiene constante, pero su calidad se degrada. Esto quiere decir que el sistema pierde progresivamente la capacidad de que en él se produzcan intercambios de energía. El aumento de la entropía revela el desorden progresivo del sistema, y es ineluctable en todo sistema cerrado.

Psiquis: Ámbito de las impresiones, sensaciones, percepciones, intuiciones, ideas, vivencias y pensamientos del ser humano, y de la conciencia.

Psicologismo: Posición filosófica que sostiene que todas las construcciones del pensamiento filosófico están determinadas

por la forma de ser, por la forma de estar constituida la psiquis; de ésta emanan todas las construcciones lógicas.

Racionalismo: Doctrina que confiere a la mente humana la facultad y la capacidad de alcanzar el conocimiento de la esencia, estructura, relaciones y lógica del universo exterior (de las cosas contenidas en él, y de los eventos que se desarrollan en él). Para el racionalismo el poder del razonamiento es tal, que puede aprehender verdades *a priori*, es decir, sin la experiencia que da la contemplación del universo exterior y sin la necesidad de que esas verdades le sean reveladas por un Ser superior.

Razonamiento: Actividad psíquica consistente en deducir o inferir un pensamiento sencillo (consecuente) de otros pensamientos sencillos (antecedentes) emitidos con anterioridad, sobre la base de descubrimiento o identificación de un vínculo que liga los antecedentes y el consecuente por el cual, si son verdaderos los antecedentes, el consecuente es absolutamente necesario (es, en consecuencia, verdadero). El razonamiento es la actividad psíquica que genera un flujo de secuencias concatenadas de antecedentes y consecuentes (el consecuente se constituye a su vez en un antecedente de la secuencia inmediata posterior, dando lugar a un nuevo consecuente, y así siguiendo), hasta llegar a una conclusión. Cuando se da un conjunto de vínculos (o relaciones), en virtud de los cuales se forma una cadena o sucesión de antecedentes y consecuentes que responden a leyes definidas, se está ante una *estructura lógica,* un *sistema lógico*, o simplemente una *lógica*. Como vemos, el razonamiento no es un producto (no es un pensamiento), sino la actividad que lo genera. Sin embargo, suele emplearse razonamiento como equivalente al resultado mismo, o sea, al pensamiento o entendimiento resultante de la actividad de razonar.

Realismo: Doctrina filosófica que sostiene la existencia de un mundo real con independencia de nosotros, y que ese mundo es *inteligible* para nuestro pensamiento. La cosa exterior al pensamiento coincide con la cosa pensada, es decir, con la cosa contenida en el pensamiento. En cambio, el *idealismo* parte de nuestro pensamiento, que es incuestionablemente real, y que es capaz de discernir que ese universo exterior es un universo pensado, cuestionando que tenga una contrapartida de existencia en sí en el mundo externo. Realismo es equivalente a *materialismo*.

Sensación y percepción: *Sensación* es el resultado de la excitación producida por un conjunto de señales externas (estímulos) sobre uno o más órganos de los sentidos, que causa una modificación, o alteración, del estado anterior de la psiquis. Cuando la sensación es identificada por la psiquis (cuando la psiquis la reconoce) se produce una *percepción*. Dicho de otra manera: una sensación es la primera modificación de la psiquis, producida por una excitación de los sentidos (la excitación es inducida por las señales externas). La percepción es una elaboración intelectual de una sensación que permite identificar, "asir", un determinado conjunto de señales externas, e identificarlas como conocidas. Toda percepción es precedida por una sensación. Muchos pensadores suelen tomar *percepción* y *sensación* como equivalentes.

Sensibilidad: Facultad de tener sensaciones. Deriva de los órganos de los sentidos (vista, oído, tacto, etcétera) de los seres vivos. En la filosofía de Kant, la sensibilidad es la facultad de la psiquis que condiciona la forma en que las señales del universo exterior son representadas en ella en los encuadres de espacio y tiempo.

Señal: Efecto manifiesto producido por la emisión de energía debida a un agente exterior: señal de luz, de sonido, de rayos, etcétera.

Ser y existir: Ver *existir* y *ser*.

Silogismo: El silogismo es un conjunto de enunciados que consta de dos antecedentes (premisas) y un consecuente (conclusión). El consecuente surge como deducción forzosa e incuestionable de los antecedentes. Por ejemplo: de los antecedentes o premisas "todos los hombres son mortales" y "Sócrates es un hombre" se deduce en forma ineluctable la conclusión de que "Sócrates es mortal".

Sinergia: Concurrencia y concertación de las partes –u órganos– de un sistema para ejecutar eficientemente las funciones que le permiten alcanzar la finalidad para la que el sistema fue creado.

Sistema (o estructura): Conjunto de cosas o de entes vinculados entre sí, que están unidos para cumplir una determinada función, que es la función u objetivo para el cual el sistema fue creado. Las partes se movilizan y transforman conforme a los dictados de una ley, o de una *lógica*, o sea de un conjunto de comportamientos que dictan las formas sucesivas que adoptan las partes y el conjunto a lo largo del tiempo, con el fin de alcanzar progresivamente el objetivo del sistema.

Solipsismo: Doctrina según la cual sólo existe el propio yo y subordina toda prelación a la humana.

Sustancia: Como término filosófico, sustancia es aquello que es por sí y en sí mismo, o sea, que no depende de la existencia de otro ser, y que es fuente de los fenómenos que dan lugar a su percepción. Sustancia es todo aquello que

existe en forma absoluta, independientemente de que sea o no pensado. Sustancia de un objeto es el soporte de las cualidades propias del objeto: sus atributos de color, densidad, peso, apariencia, volumen, etcétera.

Tautología: Un juicio es tautológico cuando el predicado nada agrega a lo que está contenido en el sujeto. O sea, el juicio es redundante. La frase: "una circunferencia es el conjunto de los puntos que equidistan de un punto denominado centro" es redundante, porque el predicado ("conjunto de los putos que equidistan de un punto denominado centro") está contenido en el sujeto ("una circunferencia"). Toda definición, es, por lo tanto, redundante y configura una tautología.

Universales: Un *universal* constituye la esencia última de una realidad. Por ejemplo, lo que distingue al hombre de los otros seres de la creación es su *humanidad*; la humanidad es un universal, y existe tanto como el hombre. Lo mismo cabe para los conceptos de bondad, solidaridad, fe, misericordia, etcétera. Existe, por ejemplo, la bondad como ente universal, del que participan todos los hombres buenos. Para los filósofos del medioevo, los universales existen.

Vivencia: La vivencia es un fenómeno puramente psicológico, consistente en una impronta, en una modificación o alteración de nuestra psiquis provocada por un estímulo exterior o interior a ella. Es un concepto más amplio que el de percepción, pues involucra la repercusión y respuesta anímicas producidas por la percepción. Por ejemplo, si alguien golpea fuertemente mi puerta, tengo una percepción del golpe; la vivencia es la repercusión que ese golpe fuerte produce en mi conciencia, por lo general, de angustia. Este significado no coincide con el que le asigna el psicoanálisis.

ISBN 978-987-691-397-3

9 789876 913973

Jaime L. Gelbstein expone el pensamiento de los grandes filósofos desde Descartes hasta Heidegger, evocando a los primeros pensadores que vivieron en la antigua Grecia en tiempos que fueron fundacionales para el intelecto humano. Se trata de una difusión introductoria: su desarrollo es coloquial, expuesto en forma clara y sencilla, despojada de la solemnidad que suele primar en las obras de filosofía. La obra está al alcance de cualquier persona interesada en los temas profundos que se refieren al ser y al existir, involucrados en la célebre pregunta que planteó Leibniz en el siglo XVII: "¿Por qué existen las cosas, y no la nada?", pregunta ésta de dimensión colosal porque apunta al gran misterio que flota en el universo en el que estamos inmersos. La filosofía es un tema fundamental que, en forma consciente o inconsciente, se agita en todo ser humano intrigado por su origen, por su entorno y su destino en el curso del fugaz momento de su existencia. Así, en estas páginas el lector aprenderá filosofía sin esfuerzo y con placidez.

Jaime León Gelbstein es ingeniero civil por la UBA. Dedicó parte importante de su tiempo a la docencia, en temas tanto de ingeniería como de informática. Fue docente de la Facultad de Ingeniería (UBA). Publicó *Resolución elástica de las placas planas delgadas* (1962) y *Computación y computadoras. Bases para una cultura informática* (1997). Interesado en muchos aspectos del arte, la ciencia y la cultura, fue presidente de la Comisión de Cultura del Centro Argentino de Ingenieros.

CC BY NC ND

Editorial Biblos
Filosofía